Französisch.

Das Frankreichbild im Werke Léon Bloys (1846–1917).

INAUGURAL-DISSERTATION
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

WILHELM DILLINGER
aus Quierschied/Saar.

19 NOLTE 37

DISSERTATIONS-VERLAG G. H. NOLTE DÜSSELDORF

Berichterstatter: Prof. E. R. Curtius.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

MEINEN LIEBEN ELTERN!

GLIEDERUNG

Einleitung 1

I. Abschnitt: Bloys Standort 2
I. Sein Leben 2
II. Seine geistigen Grundlagen 6

II. Abschnitt: Das wahre Sein 10
I. Das Absolute 10
II. Die Geschichte 12

III. Abschnitt: Die Drei Reiche 16
I. Dreiteilung der Geschichte 16
II. Die Juden 19
III. Frankreich 22
1. Die Auserwähltheit Frankreichs 22
2. Die Geschichte Frankreichs 26
3. Frankreich und die Welt 36
4. Bloys Bücher zur Geschichte 44
IV. Das Dritte Reiche 52

IV. Abschnitt: Die religiöse Substanz 56
I. Der Katholizismus 56
II. Helden, Heilige und Bürger 62
III. Kunst und Literatur 65

Schluß 71

Literaturverzeichnis 75

EINLEITUNG.

Es ist ein Wesenszug des französischen Geistes, daß er immer wieder das Bedürfnis nach Selbstdeutung hat. Immer wieder sucht man in Frankreich, das nationale Dasein in einer Idee zusammenzufassen. Solche Versuche wechseln im Laufe der Geschichte ihren Inhalt (vgl. Curtius, Frankr., S. 19 ff.). Sinn und Aufgabe dieser Arbeit soll es sein, die Ausprägung einer solchen Selbstdeutung im Werke Léon Bloys (1846—1917) in ihrem Inhalt zu umschreiben und in ihrer Struktur zu erfassen, Bloys Ideologiesystem und Wertungsweisen herauszustellen und die Perspektive, unter der er sein Land sieht, und die Tendenz, in deren Dienst er sein Werk stellt, darzulegen.

Jede Deutung und jedes Verständnis Léon Bloys muß von der Einsicht in seine religiöse Ideenwelt ausgehen. In ihr sind die Grundbegriffe seiner Weltanschauung fundiert, und in ihr liegen die Wurzeln für die Denkformen, mittels derer er die Erscheinungen der Welt und der Geschichte zusammenfügt. Diese Aufgabe sollen der erste und zweite Abschnitt vorliegender Arbeit erfüllen. Die Kräfte, die in ihm liegen, und die Mächte, die auf ihn wirken, werden herausgestellt, und es wird gezeigt, wie er sich aus diesen einzelnen Bausteinen ein Weltsystem errichtet, das in einem lückenlosen Kausalzusammenhang steht, in dem jeder einzelne und jede Nation und jedes Volk in ihrem Tun und Lassen ganz und gar durch ihre Stellung im Ganzen bestimmt sind. Der dritte Abschnitt wird den metaphysischen Ort Frankreichs in der Weltgeschichte aufzeigen. Der letzte Abschnitt soll die geistige Substanz umschreiben, die Frankreich und die Welt erfüllen muß, damit sie ihrer Sendung gerecht werden können. Wie die Frankreichidee Bloys in eine religiöse Heilsidee eingebaut ist, so ist Frankreichs Wesen und Substanz rein religiös bestimmt.

Am Schlusse wird sich zeigen, daß Bloys Frankreichideologie in die Reihe jener Ideologien tritt, die am Ende des 19. Jahrhunderts aus dem Bewußtsein tiefster Dekadenz die Ideologien der Republik ersetzen wollen. Sie sind nicht mehr von Aufklärungs- und Revolutionsidealen erfüllt, sondern sie sind durch ein organologisches Denken bestimmt. Dieses gründet sich bei Gobineau auf den Glauben an die Überlegenheit arisch-germanischen Blutes; es knüpft bei Maurras an die lateinische und griechische Tradition in Frankreich an. Bloy zieht in Gedanken zum Heiligen Grabe und predigt ein integrales Christentum, einen absoluten Katholizismus, wie jene für ein integrales Ariertum oder integrales Lateinertum eintreten.

ERSTER ABSCHNITT: BLOYS STANDORT.

I. Sein Leben.

Léon Bloy ist eine durchaus selbständige Persönlichkeit. In dem 19. Jh., in das er hineingeboren wurde, findet er keine Heimat und keinen Halt. Nur in sich selber und in einem tiefen Glauben an das Walten einer Vorsehung weiß er sich einen Ort zu schaffen, von dem aus er alles neu empfindet und anders erlebt als seine Zeitgenossen. Er ist sich bewußt, daß er anders ist, und er bemüht sich, dieses Anderssein nicht zu verwischen. Er betrachtet es geradezu als seine Mission, sein Erleben seinen Zeitgenossen offen und ungeschminkt mitzuteilen. Sein Schreiben soll ein großes Bekennen sein. „Chacun de mes livres est un aveu arraché par la torture" (22, X). So erstanden alle seine Bücher in engem Anschlusse an persönliche Erlebnisse; sie erwuchsen aus dem Kampfe, den er gegen innere und äußere, geistige und materielle Not führen mußte. Er bietet sie den Lesern an mit den Worten: „Allons! mangez, chiens. Voilà les entrailles d'un homme" (17, II, 218).

Bloy ist Südfranzose, und er ist stolz, ein Sohn „du brûlant Midi" zu sein, „saturé de vie sensuelle, avide de joies extérieures, plein de rêves d'or" (44, 69). Als Südländer fühlt er sich um so mehr, als das spanische Blut seiner Mutter in seinen Adern fließt. „J'aimais instinctivement le malheur, je voulais être malheureux. Ce seul mot de malheur me transportait d'enthousiasme. Je pense que je tenais cela de ma mère dont l'âme espagnole était à la fois si ardente et si sombre" (44, 70). Sein Vater war Angestellter der „Administration des Ponts et des Chaussées" in Périgueux. Dort erblickte Léon Bloy am 11. Juli 1846 das Licht der Welt. In der Stadt und im Elternhause herrschte der Geist bürgerlicher Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit. Der junge Bloy sollte „etwas werden". Sein Vater hatte bereits einen eingehenden Studien- und Berufsplan für ihn festgelegt (4, 9). Er betrachtete das feurige Wesen seines Sohnes und seine eigenwillige Natur mit Mißtrauen, und Bloy klagt oftmals über die Härte seines Vaters. Innerlich sagt er sich von diesem „petit bourgeois crispé" (4, 39) los und widersetzt sich dem Schema einer bürgerlichen Erziehung. Das Gymnasium wird ihm eine Hölle, und er muß es verlassen. Bürodienst ist ihm eine Qual. Er bildet sich weiter durch Selbststudium. Künstlerische Neigungen werden bei ihm wach: Musik, Malerei, Literatur. Die Kunst wird ihm schließlich die einzige Zuflucht in dem grauen Alltagsleben (4, 44). Périgueux und das Elternhaus werden ihm zu eng; Paris wird ihm Sehnsucht. 1864 zieht er in dieses „Ergastule de Promission" ein. Er schüttelt alles Bürgerliche von sich ab, und ein Bohème-Schicksal droht ihm. Sein „semblant d'instruction religieuse" verleugnet er (4, 42), und politisch stellt er sich auf die äußerste Linke. „Je fus un communard de la veille" (2, IX).

Zufällig lernte er den „Connétable des Lettres", Barbey d'Aurevilly, kennen. Diese Bekanntschaft bedeutet für ihn

eine entscheidende Wende. Ein geistiger und seelischer Prozeß wird durch sie eingeleitet, aus dem Bloy hervorgeht, wie wir ihn kennen. Bewußt kehrt er zum Katholizismus zurück. Er bleibt nicht bei einer Anerkennung des Katholizismus als traditionalistische und royalistische Macht stehen, wie Barbey, sondern er sucht Zugang zu den tiefsten Glaubensquellen und findet in eifrigem Sakramentempfang innere Ruhe und Frieden für seine Feuerseele. „Un catholicisme spéculatif ne peut me satisfaire. Il faut à mon âme de feu une pratique ardente" (cit. Coll. 62). Sobald er selbst den Frieden gefunden, da zeigt sich eine neue Seite seines Wesens: er will wirken, tätig sein und nicht die Ruhe genießen. Er will sich einsetzen für seine Überzeugung und andere zu ihr bekehren. „De Babouviste tu es devenu un Dominicain de l'école de Torquemade" (ib. 68) schreibt ihm sein Vater. Als Glaubensfanatiker zieht er 1870 ins Feld gegen „Hunnen" und „Protestanten". Die Niederlage trifft ihn schwer: Frankreich ist tot und hat aufgehört zu existieren. Dieses Erlebnis der Niederlage lastet auf ihm, und wir werden sehen, daß sein ganzes Geschichtssystem dem einen Ziele dient, die Tatsache des Besiegtseins zu erklären und zu rechtfertigen, sie ertragbar zu machen und aus ihr neue Hoffnungen zu schöpfen.

Nach Kriegsschluß kehrt Bloy nach Périgueux zurück; er unterrichtet dort seinen jüngsten Bruder; er liest Werke von de Maistre, de Bonald, Blanc de Saint-Bonnet und Donoso Cortes, in deren royalistischem und theokratischem Geist er aufgeht. Weiterhin beschäftigt er sich mit theologischen Werken von Bossuet, Fénelon und Franz von Sales (42, 65). Ständiger Zwist mit dem Vater, Krankheit der Mutter, Faulheit des Bruders und „große Armut" (42, 37) verleiden ihm Périgueux. Ohne ein bestimmtes Ziel geht er im Mai 1873 wieder nach Paris. Bei Barbey d'Aurevilly findet er zunächst Aufnahme. 1874 überträgt ihm L. Veuillot die Redaktion des literarischen Teiles des „Univers". Er kann sich jedoch nicht „zügeln" und will sich dem Geschmacke der Leser nicht anpassen. So wird er nach wenigen Monaten entlassen. Während einer Reihe von Jahren findet er seinen Lebensunterhalt als Angestellter bei den Chemins de fer du Nord. Innerlich, geistig und seelisch, ist er gar nicht zufrieden. Exerzitien, an denen er teilnimmt, vermögen seine „nature enragée d'un absolu de sensations et de sentiments" (4, 46) nicht zu beruhigen. Der Tod seines Vaters, der schwer unter dem Schicksal seines „ungeratenen" Sohnes litt, droht ihn aus der Bahn zu werfen. Er fühlt sich schuldig an diesem Tod, weil er sich dem Willen des Vaters nicht fügte (4, 6). — Neue Bekanntschaften bringen ihn vorübergehend auf andere Gedanken (Blanc de Saint-Bonnet, Roselly de Lorgue, Richepin, Villiers de l'Isle Adam, Gobineau, Hello, Huysmans, Bourget). Seit 1878 nehmen ihn drei Ereignisse in ihren Bann, die seine geistigen und seelischen Grundlagen umformen und seinem feurigen Enthusiasmus eine bestimmte Rchtung geben. Ich meine die Bekanntschaft mit Abbé Tardif de Moidrey, mit La Salette und mit Veronika. Die geisti-

gen Einflüsse, die ihm von Tardif und von dem Wallfahrtsort La Salette zuströmen, werden ihm durch Veronika zum zentralen seelischen Erlebnis, das er zeitlebens als Quelle und Grund seines Seins bezeichnet.

Die Frau ist das Neue, das in sein Leben eintritt. Seine religiösen Überzeugungen hatten ihn bisher weniger von ihr ferngehalten als vielmehr äußerste Armut und krankhafte Schüchternheit, obwohl ihn eine „surprenante avidité de tendresse humaine" beseelte (4, 58 f.). Als er 1878 „seine Veronika" kennenlernt und zufällig einige Sous in der Tasche hat, vergißt er alle „niaises pudeurs", ist zu der „grande tribulation passionnelle" bereit und will sich in der Flamme der Leidenschaft verzehren. „Marchenoir (= Bloy) fit de l'amour extatique dans des lits de boue" (4, 60 ff.). Veronikas schlichte Einfalt gefällt ihm und zieht ihn an. Er will nicht mehr von ihr lassen. Eine reinigende Liebe wird in ihm geboren und hebt beider Verhältnis in eine neue Sphäre. Bloy will Veronikas Seele retten, und er bewegt sie zum Eintritt in eine Bruderschaft zu Ehren des Herzens Mariens. Seit sie diesen Schritt getan hat, gehört Anne-Marie Roulet — das ist ihr eigentlicher Name — ihm allein, „non sans péché" (cit. Coll. 149). Aber Bloys innigste Sehnsucht ist es, daß auch ihr beider Verhältnis sich in reiner Sphäre abspielen soll. — Zu dieser seelischen Notlage gesellt sich eine materielle. Bloys Einkommen reicht nicht für beide aus. Da leuchtet ihm plötzlich eine Hoffnung auf. Ein Bekannter will in Kanada eine Zeitung gründen, deren Hauptschriftleiter Bloy werden soll. Hoffnungsvoll kündigt er im Juni 1878 seine Stelle bei der Eisenbahngesellschaft. Zur Vorbereitung auf sein neues Amt geht er in das Trappistenkloster von Soligny. Zwei Monate weilt er dort. Täglich fast schreibt er Briefe an Veronika, die, voller Zärtlichkeit und geistlicher Ratschläge, ein Zeugnis für ein Gemisch irdischer und himmlischer Liebe sind. Das kanadische Abenteuer schlägt fehl; Bloy muß nach Paris zurück. Dort stellt er bei Veronika plötzliche wunderbare Wandlung fest: „L'amour de Dieu fondit sur elle comme la foudre ..... elle s'adonna à la vie spirituelle" (cit. Coll. 164 f.). Aus der Prostituierten war eine Mystikerin und Prophetin geworden. Sie spricht ihm vom Ende der Welt, dem baldigen Anbruch des Gottesreiches auf Erden und gibt ihm ein „Zeichen", dessen Eintreten das Dritte Reich einleite. Sie gibt ihm eine neue Methode, die hl. Schrift zu erklären: den Namen Israels müsse man überall durch den Namen des hl. Geistes ersetzen, die drei Patriarchen des Alten Testamentes entsprächen den drei göttlichen Personen und seien Sinnbilder der „trois règnes divins". Kritiklos nimmt Bloy diese „Offenbarungen" hin. Vergebens aber wartet er auf das „Zeichen", von dem Veronika ihm gesprochen hat. Da fühlt er sich verwundet in seinem Glauben, seiner Hoffnung und Liebe: er beginnt mit Gott zu hadern. „J'aurais honte de traiter un chien galeux comme Dieu me traite" (cit. Coll. 175). Zwei Jahre lebt er so mit Veronika zusammen, sie als Prophetin und „Heilige" verehrend, vergeblich hof-

fend. Veronika wird irrsinnig und muß 1882 in einer Anstalt untergebracht werden. Bloy glaubte, es handele sich bei ihm um „phénomènes d'ordre charismatique" (52, XV). — An der Ehrlichkeit von Veronikas Gottesliebe und an der Echtheit ihres Glaubens ist wohl nicht zu zweifeln; aber sie und Bloy sind das Opfer einer Illusion geworden. Die „Weissagungen" Veronikas sind in Wirklichkeit nur die Reflexe des Einflusses von Abbé Tardif und La Salette. Für Bloy konzentrieren sie sich in diesem Erlebnis und erhalten eine ungeheure Vertiefung und lebenweckende Kraft.

So steht Bloy nach Anne-Maries Internierung bis ins Tiefste seelisch erschüttert wieder allein. Sein Aufenthalt in der Grande Chartreuse vermag ihn nicht zu beeindrucken. Das literarische Leben und die Kunst sollen seinen Drang nach „sensations" befriedigen, sollen ihm das geben, was er weder im Kloster noch in seinen Andachtsübungen fand. Er steigt hinab in den „maquis littéraire", die „mêlée symboliste". Im Cabaret Chat-Noir findet er eine „Heimat". Er befreundet sich mit R. Salis, dem Gründer und Leiter des Cabarets, mit George Clémenceau, dem späteren „Tiger", mit Rollinat, dem „artiste mystique", und mit Mme. Juliette Adam, der „payenne". Das „Grauen", das seine Seele erfüllt, versucht er vergeblich zu ersticken. Nur einen Weg findet er, sich seiner zu entledigen: er wird zum „Entrepreneur de démolitions" (1884). Seine Qualen, seinen Haß schreibt er sich vom Leibe in Artikeln des „Figaro", des „Chat Noir" und der eigenen, nur kurzlebigen Wochenschrift „Le Pal" (1885).

Seit 1884 spielt wieder eine Frau in sein Leben hinein, Berthe Dumont, deren Züge er auf Clotilde Maréchal, die „Femme Pauvre" übertragen hat (vgl. R. Martineau: L. Bloy et la „Femme Pauvre", Paris 1934). Er teilte mit ihr ein Zimmer in Asnières. Bloy, rempli d'évangéliques intentions, ... dormit sur une chaise plusieurs nuits de suite, cachant dans sa chambre et dans son lit cette désirable créature ... Il fallut devenir amoureux et le devenir passionnément. Le fragile chrétien interrompit, à la fin, ses dormitations cathédrales ..." (4, 73). Nicht wehrt er sich innerlich gegen dieses Zusammenleben, wie einst im Falle Veronikas, denn er hat sich dem religiösen Leben entfremdet. Berthe Dumont stirbt 1886. Bloy befindet sich in ähnlicher Stimmung und Lage wie 1878, zur Zeit der „amour extatique" mit Anne-Marie. Den Plan zu einem Roman, den er damals entworfen hatte (Coll. 268), nimmt er wieder auf und führt ihn auf Bourgets und Huysmans' Drängen durch. Es ist der „Désespéré". Er erscheint 1887 und hat keinen Erfolg.

Barbey und Villiers sterben 1889. Huysmans, Bourget und andere seiner Freunde wenden sich von ihm ab. Bloy glaubt ein „excommunié" der menschlichen Gesellschaft zu sein, ein Verfluchter, wie er ihn in „Un Brelan d'excommuniés (1889) geschildert hat. Da tritt Jeanne Molbech, die Tochter eines dänischen Literaten, in sein Leben. Im August 1889 trifft er sie zum ersten Male. Mitleidig begegnet sie dem Manne, „qui porte un lourd fardeau" (44, 5).

Sie wird überwältigt von dem Zauber, der von diesem „Bettler" ausgeht. Ebensosehr wird Bloy von ihr beeindruckt. Der erste Brief, den er ihr am Tage nach dem Zusammentreffen schrieb, ist ein Dankesbrief. „Les deux ou trois heures de notre causerie d'hier m'ont fait, en vérité, un bien immense et je sens le besoin de vous l'exprimer" (44, 9). Er hat ein grenzenloses Vertrauen in sie, und in der Reihe seiner „Brautbriefe" legt er ihr sein ganzes Ich in allen seinen Fasern dar. Ungeheuer ist Jeannes Wirkung: Bloy erhält unter ihrem Einfluß seine endgültige geistige Form. Alles, was lange in ihm gärte und wuchs, wird gebunden an das religiöse Leben der katholischen Kirche. „Je suis revenu à l'espérance, à la grande espérance d'autrefois, j'ai retrouvé l'esprit de prière et je vais reprendre les saintes pratiques depuis longtemps abandonnées" (44, 32 f.).

Am 11. Juni 1890 heiratet er Jeanne.

Damit hatte Bloy die innere Ruhe gefunden, die ihn alle materielle Not ertragen ließ, bis er am 3. November 1917 im Alter von 71 Jahren starb, in der Wohnung in Bourg-la-Reine, die Péguy verlassen hatte, als er in den Krieg zog.

II. Bloy's geistige Grundlagen.

Im ganzen gesehen vollzog sich Bloys Leben in tiefer Abgeschlossenheit und Einsamkeit. Der Zeitgeist stieß ihn ab. Er ging als „Wanderer in der Finsternis", als Marchenoir, durch seine Zeit, ständig nach dem erlösenden Worte und der alles erschließenden Formel suchend. In seinem „Absoluten" glaubte er den Schlüssel der Welt und des Kosmos zu besitzen. Er selbst hat sich diesen Schlüssel geschmiedet aus den Elementen seiner Natur, aus seinen Erlebnissen und aus den Bildungseinflüssen, die ihn beeindruckten.

Die Haupteinschnitte seines Lebens liegen 1869, 1879 und 1889. Jeder Einschnitt bedeutet für ihn eine bewußte Wendung zum Religiösen. 1869 kehrt er zum Katkolizismus zurück. Er erlebt die Kirche nicht primär als Prinzip der Ordnung und Tradition, sondern als Heilsanstalt, und der Glaube wird ihm zum Erlebnis. 1879, im Veronikaerlebnis, entschwindet die Kirche als Institution und Konfession ganz seinem Blickfelde. Er wendet sich ab von der ecclesia carnalis hin zur ecclesia spiritualis. Er will nur noch Befriedigung seines religiösen Enthusiasmus jenseits der dogmatischen Bindungen. 1889 geht er wieder die Bindung ein, und sein Drang nach „sensations" findet Erfüllung im Sakramentsleben der Kirche. Dieser Erlebnisdrang hat seine Voraussetzung in Bloys Natur. Er selbst bezeichnet die Grundlage seines Seins als ein Sinnenleben, das dunkel und glühend zugleich sei, und sieht darin ein Erbe seiner Mutter.

Eng verbunden mit dieser inneren Teilnahme an den Dingen ist ein starker Geltungsdrang. Bloy ist überzeugt, daß er aus der Masse hervorrage, daß er eine besondere Aufgabe zu erfüllen habe.

Dieser Glaube läßt ihn mit seinen Lehrern in Konflikt, mit seinen Mitschülern in Streit geraten. Nach seiner Bekehrung 1869 hält er sich für ein Werkzeug Gottes (Coll. 62), und sein Vater ermahnt ihn damals: „Ton malheur est de te croire supérieur et destiné à de grandes choses" (ib. 69). Nach dem Veronika-Erlebnis hält er sich für einen Gottgesandten, einen zweiten Johannes den Täufer (4, 179). Er selbst gibt sich einen Platz im metaphysischen Geschehen und im Plane Gottes (51, 4). So formuliert er denn das Gesetz seines Handelns: „Quand on est un homme et qu'on touche à un principe quelconque, il faut l'épuiser, si c'est possible ... Quand on s'engage dans une certaine voie et qu'on n'est pas un imbécile ou un lâche, il faut aller jusqu'au bout, quoiqu'il advienne" (cit. Coll. 82). Alles was er tue, sei Schicksal, „destin exceptionnel", das Gott ihm vorgezeichnet habe. Zu diesen persönlichen Erlebnissen tritt das Erlebnis der Niederlage Frankreichs 1870/71. Es bildet den Ausgangpunkt für Bloys Nationalismus, der eine mystische Farbe erhält, und ins Chiliastische umgebogen wird.

Verstärkt wird seine Anlage durch die Elemente seiner Bildung. An erster Stelle sind da theosophische und mystische Einflüsse zu nennen. Bloy hat de Maistre früh gelesen. Er konnte sich wohl in die Rolle des Senators an der 11. Soirée de St. Pétersbourg hineindenken, der die Rettung für die Gegenwart von einer „troisième explosion de la toute-puissante bonté en faveur du genre humain" erhofft und eine „Révélation de la Révélation" will. Gleichzeitig liest er Blanc de Saint-Bonnet, der in seinem 1845 erschienenen Buche „De l'union spirituelle" den Palingenesiegedanken Ch. Bonnets und Ballanches weiterführte. Balzacs „Louis Lambert" schätzt er, und „Séraphita" nennt er ein Meisterwerk. Er liest die Schriften der Mystiker: Maria d'Agreda, Angela von Foligno, der hl. Theresia und Ruysbroeks. Grignon de Montfort, der sich als orthodoxer Katholik mit dem Kommen eines neuen Reiches beschäftigte und 1888 selig gesprochen wurde, gehört zeitweilig zu seiner täglichen Lektüre. Mit Hello zusammen erwartet er „l'avènement de Dieu et son Règne visible" (Raynaud 98). Mit Vintras und Abbé Boullans Ideen war er durch Huysmans bekannt geworden. Péladan, der im Mittelpunkt einer Reihe von Adepten des Okkultismus stand, zählte er lange zu seinen Freunden. Mit Ch. Morice, nach dessen Ansicht jeder Dichter „d'instinct un initié" ist (ib. 109), stand er in regem Briefwechsel. So glaubt Bloy schließlich selbst ein „illuminé" und Prophet des hl. Geistes zu sein (Coll. 179). Er vergleicht sich mit dem Blindgeborenen der Bibel und sagt mit ihm: „Je ne sais qu'une chose, c'est que j'étais aveugle et que maintenant je vois" (41, 16). „Aujourd'hui il n'y a plus de cadre. Il est éclaté et le désir soudain et brûlant et dévorant du troisième règne s'est emparé de moi et a changé absolument mon point de vue" (cit. Coll. 199).

Ein starkes spekulatives und meditatives Element gesellt sich zu seiner voluntarischen Mystik, und zeigt sich in seiner

Fähigkeit zu systematisieren. Er baut so das in innerer Schau Erlebte und das ihm „Geoffenbarte" zu einer großen Kosmologie aus. Das Fundament seines Systems ist der Glaube an die „Réversibilité", d. h. an jene Anschauung der katholischen Theologie, nach der die Sühnestrafen eines Menschen auf einen Mitmenschen übergehen oder zurückfallen und die Verdienste eines Menschen einem andern angerechnet werden können. Es ist der Glaube an den „Gedanken des stellvertretenden Opfers". Sein Handwerkszeug ist sein Symbolismus.

Durch seine Überzeugung, daß er nicht irgendein privates Individuum sei, sondern Organ des göttlichen Willens, wird ihm sein ärmliches, von Not und Leid durchtränktes Leben tragbar. „Avec la lumière de la Foi j'ai gagné de savoir pourquoi je souffre" (cit. Coll. 61). So nimmt er das Leid hin wie Franz von Assisi die Armut im Dienste Gottes. „Il y a déja longtemps que j'ai offert le sacrifice de ma vie, de ma santé, de mon repos sur la terre et je prie notre Sauveur qu'il veuille l'accepter en expiation du mal que j'ai fait et pour le salut de ceux que j'aime et qui vivent éloignés de lui" schreibt er am 11. Dezember 1873 an Barbey. Dieser Gedanke des stellvertretenden Opfers wird ihm zum Lebensmittelpunkt zur Zeit des Veronika-Erlebnisses, als er ein „absolutes" Opfer bringen will, um Anne-Maries Seele zu retten (53, 6). Sein metaphysisches System und seine Geschichtskonstruktion verankert er in dem Glauben an die „réversibilité". Immer wurde der Gedanke des stellvertretenden Opfers in der Kirche gepflegt; er findet hier seine tiefste Begründung in der Lehre von der Communio Sanctorum und des Corpus Christi mysticum. De Maistre und Balzac hatten den Gedanken des stellvertretenden Opfers schon vor Bloy in ihren geschichtlichen Betrachtungen verwendet.

Auf diesen Gedanken baut Bloy seinen Symbolismus. Ihn nimmt er auf mit der Bibelexegese und der Lektüre der Homilien des Bischofs Amadeus von Lausanne. Tardif lehrt ihn „d'abstruses méthodes d'interprétation sacrée qui devinrent aussitôt une algèbre universelle dans le miroir ardent de son esprit concentrateur" (4, 52). Die ganze hl. Schrift ist in Gleichnisse und Analogien (10, 26) gekleidet. Unter diesem Schleier von Symbolen enthält sie alles, was je war, was ist und was sein wird, was sich auf Schöpfer und Geschöpf bezieht; sie umfängt und enthält alle Welten zugleich (10, 106 f.). So will Bloy zunächst jene Welt erfassen und erschauen, die hinter und über dieser Welt ist. Er will zeigen, daß das Endlich-Vordergründige der erscheinenden Welt unendlichen Hintergrund hat, daß zwischen der Vielfältigkeit der Dinge dieser Welt und der seelischen Erlebnisse und dem Weltganzen ein System von Entsprechungen besteht (vgl. H. Platz, Dt. Vjschr. 1934, 687). Er glaubt an die Identität von natürlichen und übernatürlichen Bezirken. So schreibt er im Vorwort zu „Sueur de Sang" zur Rechtfertigung des Titels: „Je n'eusse pas insolemment utilisé comme épigraphe les Sa-

crées Paroles ..., si je ne croyais pas très profondément à la plus inexprimable des Identités" (11, 15).

Die richtig gelesene hl. Schrift zeigt solche Identitäten auf. Bloy liest sie, als wäre sie ganz von Gott selbst gesprochen; durch Anwendung der symbolischen und mystischen Exegese gewinnt er dann seine Erkenntnisse; Annäherung und Inbeziehungsetzung der verschiedensten Stellen geben ihm dann den Schlüssel zu Kosmos und Geschichte, zum Grunde alles Seins. Die Anregung zu dieser Art von Exegese gab ihm Tardif; aber seine eigentlichen Lehrer waren Dionysius Areopagita und Dionysius der Karthäuser, der seinen Namensvetter im Mittelalter „popularisierte". Mit beiden beschäftigte sich Bloy 1877/78 sehr intensiv. Der Areopagite war geistig in Alexandrien zu Hause und hatte dort den Einfluß der allegorisch-mystischen und typologischen Exegese erfahren. Dionysius ging noch einen Schritt weiter als die alexandrinischen Exegeten: er schuf sich aus dem „perspektivischen Schriftsinn" ein „perspektivisches Weltbild" (Hugo Ball: Byzantinisches Christentum, 69; vgl. P. Heinrich: Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, Münster i. W. 1908). Wir werden sehen, wie Bloy sich mit Hilfe der allegorisch-mystischen Exegese eine Kosmologie aufbaut und wie er die Weltgeschichte typologisch deutet im Rahmen eines trinitarischen Schemas. Bloys Symbolismus ist also scharf zu trennen von dem Symbolismus der Dichter um 1890. Der Symbolismus Bloys ist theologisch und liturgisch. Er knüpft an eine kunsthistorische Forschungsrichtung, die seit der Romantik aufblüht und in Huysmans' Roman „La Cathédrale" ihren bedeutendsten Niederschlag fand; die Interpreten mittelalterlicher Kunst suchten sie zu erhellen, indem sie sich aus Texten der Zeit Unterweisung holten (vgl. die ersten Jahrgänge der Revue de l'Art Chrétien 1857 ff. passim). Als Bloy 1878 sein erstes Werk über La Salette schrieb, gab er eine symbolische Deutung der Statuen und Monumente, die man dort errichtet hatte. Die Grundlage dafür boten ihm die Homilien des Bischofs Amadeus von Lausanne, besonders die zweite: De justificatione vel ornatu Mariae Virginis" (Migne, PL 188, 1308 ff.). In der Folgezeit allerdings wird diese Art von Symbolismus überschattet von dem, den er sich durch seine exegetischen Studien aneignet.

Bloys natürliche Veranlagung und die Elemente seiner Bildung ergänzen sich gegenseitig und finden ihren gemeinsamen Mittelpunkt in dem Erlebnis, in dem er sein Wesen und Sein verankert sieht, in der „intervention de Dieu". Er glaubt an sie und findet ihre tägliche Erneuerung in dem Empfang der hl. Kommunion. Von diesem Erlebnis gehen seine Spekulationen und Meditationen aus, die reichlich genährt werden von theosophischen, mystischen und orthodoxen Geistesströmungen. Er teilt so die Welt in neue Seinsweisen auf, zeigt sie unter neuen Aspekten. Er glaubt, in seinem „Absoluten" den Urgrund alles Seins und Geschehens gefunden zu haben:

„Il dresse devant nos yeux sa propre aperception du monde, non plus précise et linéaire, mais chaotique et bouleversée, fissurée de gouffres nouveaux, inimaginée jusqu'alors" (Jeanne Termier, 36 336). „C'est vraiment le monstre qui, de sa vision surnaturelle, voit et juge toutes choses et renverse l'ordre apparent du pauvre monde" (Christine van der Meer, 39, 11).

ZWEITER ABSCHNITT: DAS WAHRE SEIN.

I. Das Absolute.

Gott ist für Bloy nicht ein abstraktes Sein, sondern eine mächtige Realität, die einfach da ist. Nicht kommt er zu ihm hin durch philosophische Abstraktion oder Deduktion, er ist ihm Erlebnis, „ein Salto mortale der Verzweiflung in den Ozean des Glaubens" (Pfleger, 109); ganz plötzlich glaubte er sich im Absoluten und sagt von sich, daß er nie eine „recherche de l'absolu" nötig hatte; er lebt in und aus ihm und lehnt die „casuistique de la dévotion des mondains" ab (32, XXXXVI f.). Er lebt im „Absoluten" und verlangt von sich und andern, daß sie "absolument" sprechen und handeln (36, 184). Er unterscheidet demnach zwischen dem Absoluten als Sein und Seinsweise, zwischen dem Absoluten als solchem und dem Absoluten als Haltung, dem „absolu divin" und dem „absolu humain" (39) 42).

In dem „absolu humain" erkennen wir wieder, was wir als das Gesetz seines Handelns bezeichnet haben (vgl. S. 17). Wenn Bloy sich als „homme de l'absolu" bezeichnet, so denkt er an seine Geistes- und Glaubenshaltung, die infolge seines Temperaments keine Halbheiten zuläßt. „Les coeurs vaillants ne s'arrêtent jamais à moitié chemin. Ils ne prennent pas de la vérité ceci pour en laisser cela, ils l'acceptent toute entière afin de lui être fidèles par-delà la mort" (cit. Coll. 82).

Insbesondere aber zeigt sich die absolute Haltung als Glaube an Christus und als Gehorsam gegen die Kirche. „Etre un homme d'absolu, c'est-à-dire d'affirmer absolument que Dieu existe, qui'il s'est fait homme et qu'il n'y a pas de vérité hors de l'Eglise" (39, 130).

Dazu bedarf es keiner besonderen Gnade, da es ganz menschlich ist. „Mon absolu tout à fait humain est dans la Foi et dans l'Eglise". Denn sein „absolu humain" ist nur eine Anerkennung des göttlichen Absoluten und die Unterwerfung unter dieses „absolu divin", „manifesté par Jésus et dans la Révélation et dans le Précepte" (39, 42).

Gott allein ist für Bloy nicht das Absolute, wie er es gemeinhin auffaßt. „L'absolu divin" ist ein System. Es ist das nicht Anfang und einziger Ausgangspunkt oder nur Endziel, sondern beides zugleich. „On part de Dieu pour aller à Dieu, et c'est le seul déplacement qui ait un sens appréciable, une utilité. ... L'Absolu est sans retour. On n'en revient pas parce que c'est un voyage sans fin" (29, 23).

Wie in einer Kreisbahn bewegt sich alles im Absoluten. Gott ist das Alpha und Omega nicht als Anfang und Ende einer Linie, sondern als Anfang und Ende eines Kreises. Als „Pélerin de l'Absolu" bewegt Bloy sich auf dieser Bahn, und wir alle durchlaufen den Kreis der Wahrheit (cit. Coll. 66). Wer dieses System anerkennt, kann alles Geschehen nur in seiner Ganzheit sehen. „Voué au bleu sombre de l'Absolu, je ne peux voir les choses que synthétiquement" (47, 209).

Nach Bloys Überzeugung paaren sich in Gott Allmacht und Ohnmacht: hier liegt der Kernpunkt seiner Spekulation. Er kommt zu dieser Anschauung, indem er in Gott Wesen und Wesenheit unterscheidet. Dafür beruft er sich auf den allegorischen Sinn des Gleichnisses vom verlorenen Sohne (Lukas 15). Der ältere Sohn, der immer beim Vater blieb, „symbolise . . . son Verbe Jésus, patient et fidèle", und der jüngere, der sein Vermögen vergeudete, „signifie l'Amour Créateur". Christus ist immer „avec lui", während der hl. Geist „dévora sa substance" in der Erschaffung der Welt und des Menschen (10, 130). So sagt der hl. Geist von sich, daß er Adam und Eva geschaffen (10, 198) und nennt sich geradezu „le Dissipateur de la Substance" (10, 96). Aber gerade dieser Antagonismus innerhalb der Trinität macht Gott ohnmächtig, so daß er die Welt nicht erlösen kann. Solange dieser Antagonismus besteht, ist er ein „Dieu qui souffre" (10, 153). „Marchenoir se persuada qu'on avait affaire à un Seigneur Dieu volontairement eunuque, infécond par décret, lié, cloué, expirant dans l'incrustable réalité de son Essence, comme il l'avait été symboliquement et visiblement dans la sanglante aventure de son Hypostase" (4, 50).

Christi Leiden werden dauern bis zu der Erlösung Gottes. Die Muttergottes leidet mit ihrem Sohn und, zur Rechten Gottes sitzend, bittet sie den Vater, die Leiden des Sohns zu beenden. Gott erhörte ihre Bitte, nimmt ihre Leiden als Sühne für den Ungehorsam des hl. Geistes hin und läßt seine Barmherzigkeit walten. „Tout doit être consommé!" (41, 147). Gottes Integrität ist wiederhergestellt, die endgültige Erlösung vollbracht. „L'Immaculée Conception n'était pas assez pour procurer le Salut du monde. L'Impatience et la Douleur de l'Immaculée Conception étaient nécessaires. . . . La Rédemption a pleinement, intégralement, parfaitement, absolument et manifestement réussi, de manière à satisfaire éternellement Dieu et les hommes . . . Et cette parfaite et manifeste réussite de la Rédemption, c'est la Sainte Vierge. . . La Sainte Vierge répond à tout, compense tout, vaut plus que tout" (32, XXVI f.).

Diese Spekulation über Gott und die Trinität, die durch die Rolle Marias fast zur Quaternität wird, stellt Bloy in die Reihe der Mystiker, die Gott aufspalten in ein Wesen und eine Wesenheit, die Gott aus der Trinität ausschließen und darübersetzen als Wesen, wobei die Wesenheit „ohnmächtig" wird, weil sie sich als tätig wirkende Kraft bei der Entfaltung des göttlichen Planes ausschließt (vgl.

Romeisen, 57). Es darf hier an Bloys Beschäftigung mit den Schriften der Angela von Foligno und Ruysbroeks erinnert werden. Ein Hinweis auf Dionysius Areopagita und Jakob Böhme liegt nahe, insofern bei ihnen wie auch bei Bloy Gott Ursprung und Quelle des Guten und des Bösen zugleich ist. Diese unsprüngliche Einheit zerfiel erst auf einer zweiten Stufe, bei dem Areopagiten und Böhme auf der Stufe der Engel, bei Bloy auf der „Stufe" des hl. Geistes. Bei allen dreien ist die Folge, daß es kein absolutes Böse gibt, das seine Verewigung in der Hölle erfahren würde. Hello war von demselben Glauben beseelt (vgl. 10, 154; ferner den Ausgang von Hellos Erzählung „Ludovico") und leugnete wie die meisten Romantiker die Hölle (vgl. M. Rudwin: Romantisme et Satanisme, Paris 1927, 43 ff.). Für die Einführung Marias in die Trinität und Erlösungsordnung gaben ihm P. Faber, Grigno de Montfort und vor allem Amadeus von Lausanne mit seiner 8. Homilie De Mariae Virginis Plenitudine seu Perfectione (Migne a.a.O., 1342 f.) Anregung. Zudem forderte man nach der Dogmatisierung der Conceptio immaculata ein weiteres Dogma „Maria mediatrix omnium gratiarum", und der Kirche galt sie seit je als „causa salutis", was sich allerdings auf Christi Geburt bezieht; aber eine analoge Übertragung durch Bloy ist nicht abzuweisen.

Maria tritt eigenmächtig zwischen Gott und Welt; sie stellt die Verbindung zwischen beiden her, so daß es keiner weiteren Mittler mehr bedarf. So nehmen denn auch die Engel und Teufel in Bloys absolutem System keinen Platz ein. Sie bilden eine Welt für sich. Gott habe nirgends gesagt, daß er sie nach seinem Ebenbilde geschaffen habe. Von den Menschen trennt sie „l'abîme infranchissable de l'espèce" (16, 46, 103 f., 13; 17, II, 35; 40, 120).

Das Absolute ist das Erlösungssystem Bloys, das er gemäß seinem Identitätsglauben auf die Welt und ihre Geschichte überträgt.

II. Die Geschichte.

An den Anfang seiner geschichtlichen Studien stellt Bloy die Behauptung: „L'Histoire universelle est une préfiguration mystérieuse et prophétique du Drame de Dieu" (26, XI). 1916, kurz vor seinem Tode, bekennt er, seine Beschäftigung mit der Geschichte habe nur dem einen Ziele gedient, „l'histoire de la Trinité miséricordieuse" zu erforschen (43, 154). Diese Betrachtungsart bezeichnet er als Symbolik der Geschichte und versteht darunter „l'hiérographie providentielle, le sens absolut des signet chroniques" (4, 97 f.).

Bloys symbolische Deutung will sich nicht mit der Geschichte eines einzelnen Menschen oder eines Volkes begnügen, sondern in einem Blick die Weltgeschichte umfassen.

Die Idee, die Geschichte als Hieroglyphenschrift der Offenbarung zu fassen, kam ihm zum ersten Male während seiner exegetischen Studien. Er schloß vom Symbolismus der hl. Schrift auf einen universalen Symbolismus und war überzeugt, „que tous les actes humains ... concourent à la syntaxe infinie d'un livre insoupçonné

et plein de mystères" (4, 156). Die Geschichte ist ein Buch, ein heiliger Text, den es zu entziffern gilt, dessen Sprache er auf Regeln und Gesetze bringen will (4, 157), zu dem er „une grammaire d'un possible accès" schreiben will, „qu'on pourrait nommer les Paralipomènes de l'Evangile" (ib.). Die Geschichte wird zur Quelle theologischer Wahrheit und ist nicht ihr empirischer Beweis.

Seine erste Aufgabe nun erblickt er darin, „ce que la Providence avait écrit dans la rédivive tradition des peuples" in einen Gesamtzusammenhang hineinzustellen. „C'est comme les lettres de l'alphabet, qui ne sont rien isolément, mais qui rapportées par l'intelligence ont le pouvoir de donner la vie ou la mort" (23, II, 57).

Als der Mensch im Paradiese, der „absoluten Ordnung", lebte, kannte er die Ordnung und Bezogenheit der einzelnen Zeichen, ihre Formenlehre und Syntax. Der „homme intégral" war sich seiner Identität bewußt, er wußte um die Ordnung, in der er stand (33, 16). Durch den Sündenfall verlor der Mensch dieses Bewußtsein. Seither gibt es kein menschliches Wesen mehr, das um seine Bestimmung weiß (33, 14). „Nul ne sait son propre Nom, nul ne connaît sa propre face, parce que nul ne sait de quel personnage mystérieux il tient essentiellement la place" (14, 225 f.). „On ne peut être soi qu'en remontant à l'état qui a précédé la Chute" (36, 20).

Als tiefstes Symbol dieser Ungewißheit über das eigne Selbst gelten ihm Oedipus und Jokaste, „ces aveugles terribles" (35, 13). Und an verschiedensten Stellen gibt Bloy dieser Mythe immer wieder neue Gestalt (vgl. 14, 123 ff., 251 ff.; 16, 203 ff., 223 ff.). Die Erbsünde zersörte das Bewußtsein der absoluten Ordnung. Seither erscheint uns alles als Unordnung und Chaos (17, I, 201). Dieses „Kryptogramm" ist die eigentliche Geschichte, die Bloy deuten will (4, 160). In voller Klarheit aber wird das Chaos sich erst zeigen, wenn die Tatsache der Erbsünde beseitigt ist und die Erlösung ihre Vollendung gefunden hat.

Die Geschichte ist für Bloy also wesentlich ein Problem theologischer Gnosis, und nach dem Maßstabe, den wir für sie haben, zerfällt sie in drei Abschnitte:

1. Das irdische Paradies mit der absoluten Ordnung;
2. die Zeit unter dem Gesetze der Erbsünde, das Chaos;
3. die Gottesherrschaft auf Erden mit der wiederkehrenden absoluten Ordnung. Die Zeit des Chaos zerfällt ihrerseits in drei Epochen: Die Zeit vom Falle Adams bis zur Ankunft Christi, von Christi Ankunft bis zu der des heiligen Geistes. Christi Erlösungstod hat keine zentrale Stellung, da er nicht die volle Erlösung brachte. Die Erfüllung der Erlösung bringt erst das Reich des Geistes.

Am Karfreitag 1880 berichtet Bloy Hello über die „Weissagungen" und „Offenbarungen" Anne-Maries: „Elle part de ceci que les noms d'Abraham, d'Jsaac et de Jacob correspondent aux trois règnes divins du Père, du Fils et du Saint-Esprit" (cit. Coll. 17). Anne-Marie spricht von ihm und Hello als „prophètes de l'Esprit-Saint

dans un temps qui ne peut pas être éloigné" (cit. Coll. 179). Über den Verzicht auf die Beendigung des Buches über La Salette berichtet er am 19. April 1880: „Lorsque je l'ai entrepris, j'étais infiniment éloigné de penser à l'avènement du Saint-Esprit. Ce travail d'interprétation devait selon mes vues, être réalisé dans les sens du règne de la douleur, c'est-à-dire de Jésus-Christ. Je devais m'appuyer sur la tradition des Saints Pères et rejeter avec horreur toutes les suggestions qui tenteraient de m'en écarter. En un mot, je devais regarder le passé. Vous avez vu combien je fus entraîné en dehors de ma route et combien monstrueusement mon cadre s'est élargi. Aujourd'hui il n'y a plus de cadre. Il a éclaté de toutes parts, et le désir soudain et brûlant et dévorant du troisième règne s'est emparé de moi et a changé absolument mon point de vue. Tout est à recommencer maintenant" (cit. Coll. 199).

Bloy deutet von nun an die geschichtlichen Ereignisse immer im Hinblick auf die Zukunft. Wie die Juden einst die Ankunft des Messias erwarteteen, so erwartet er die des hl. Geistes; wie sie das Reich Christi ersehnten, so ersehnt er „le troisième règne". Wie das alttestamentliche Zeitalter in der Exegese zum Vorbild des Reiches Christi wird, so wird für Bloy das Reich Christi zum Vorbild des Dritten Reiches. Wie das Zweite Reich eine „Umwandlung" des Ersten war, so wird das Dritte Reich eine „Umwandlung" des Zweiten (4, 151).

Bloys Geschichtsdenken wird so eine Zusammenstellung von Sinn- und Vorbildern des neuen Reiches und eine Sammlung von Symptomen, die den Untergang des Zweiten Reiches anzeigen.

Den Gegensatz innerhalb der Trinität überträgt Bloy auf die Geschichte. Das absolute System, d. h. das Erlösungsschema, ist bestimmt durch die beiden Begriffe dilipidation — réintégration, d. h. die Zersetzung der Einheit und Rückkehr der Vielheit in die Einheit. Der Polarität hl. Geist — Christus, iustitia — misericordia entspricht in der Geschichte der Gegensatz Juden — Christen und der Gegensatz Altes Testament — Neues Testament (10, 92 f.). Dieser Urgegensatz wiederholt sich immer wieder. Am Anfang der menschlichen Geschichte ist er Kain — Abel; Bloy sieht ihn wiederkehren in dem Verhältnis Isaak — Ismael, Jakob — Esau, Saul — David (10, 144 ff.). Im Neuen Testament weist er auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn hin (vgl. oben S. 11). Im Laufe der Geschichte stellt er solche Antagonismen fest: Byzanz — Quedlinburg (s. u.), Frankreich — England, Frankreich — Deutschland, Napoleon — Ludwig XVII. Nie darf es zu einer Trennung beider Prinzipien kommen; nach Bloys Ansicht verwandeln sich diese polaren Gegensätze nie in absolute Gegensätze, sondern der eine wird in dem andern aufgehen, wie der hl. Geist in Gott aufgeht, wenn Gottes misericordia waltet; denn mit dem Verschwinden des Urgegensatzes verschwinden auch seine Abbilder. Es ist im Grunde ein Monismus, den Bloy lehrt. Einheit ist alles. Als Symbole dieser großen die Erde und den Himmel umfassenden Einheit gelten ihm der Kreis

und die Ellipse. „On part de Dieu pour aller à Dieu, et c'est le seul déplacement qui ait un sens appréciable.... L'Absolu est sans retour. On n'en revient pas parce que c'est un voyage sans fin" (29, 23). An anderer Stelle spricht er von dem „cercle de la vérité absolue" (cit. Coll. 66). Das vollkommenste Symbol aber sieht er in der Ellipse. Sein ganzes „absolu divin" und seine Geschichtskonsruktion gleicht einem elliptischen System: der Umfang der Ellipse entspricht der „voyage sans fin", der Alleinheit, und ihre Brennpunkte entsprechen den Antagonismen. „Tout s'accomplit dans l'ellipse à deux foyers de sa Providence!" (4, 192 f.).

In Bloys Einheitsbewußtsein spielen die Begriffe von Zeit und Raum keine Rolle, da sie nur für die Menschen des Chaos einen Sinn haben. Aus seinem absoluten System hat er sie entfernt. Wer die geschichtlichen Ereignisse „gleichzeitig" sieht, der schaut sie „im Lichte", und ihm ist Gottes Plan offenbar. Wer die Geschichte nur „sukzessiv" betrachtet, für den ist sie „comme une ruine où il aurait vécu de la vie la plus intense avant qu'elle ne devînt une ruine". Solchen Menschen will Bloy, der „illuminé", zeigen, daß die Geschichte „le déroulement d'une trame d'éternité sous des yueux temporels et dérisoires" ist (26, 200 f.).

Die sich im zeitlichen Ablauf zeigenden Ereignisse sind für Bloy nur Wiederholungen einer einzigen Urtat Gottes: die ganze Geschichte wird ihm so eine „continuelle réitération" (26, 197). Diese Urtat, „produit par un être absolu et répercuté dans l'innumérable diversité apparente des symboles" ist Mittelpunkt des Weltalls und erneuert sich immer wieder auf analoge Art. „Que ce fût la prise de Jérusalem ou la Défénestration de Prague ... ce point quelconque devenait le centre de l'univers . . . L'homme se dénonçait pour avoir toujours fait la même chose dans une circulaire translation de circonstances perpétuelle" (4, 164). So gab es eine Zeit, in der alles auf Karl den Großen ausgerichtet war, wie um 1800 die „Geste de Dieu" Napoleon im Mittelpunkt stand. „Il est donc inévitable d'affirmer que Napoléon est le Chef souverain de toutes les volontés, antérieures, contemporaines ou postérieures, qu'il centralise en la sienne le total de toutes les âmes" (33, 86). In Parallele zu diesem Wort stellt er ein anderes, das aber auf einer anderen Vorstellung gründet: „Tout homme est l'addition de sa race" (ib.).

Neue Ereignisse entstehen und vergehen, Menschen werden geboren und sterben. Aber jedes neue Ereignis, jeder neue Mensch ist nur die Verwandlung des Vorhergehenden, schon Geschehenen und Gewesenen. „Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais", schreibt Bloy im „Pélerin de l'Absolu". N. Berdjajew (Die Philosophie des freien Geistes, Tübingen 1930, S. 3) interpretiert diesen Aphorismus: „Das Erlebte verschwindet nicht spurlos. Erlebtes Leiden kann überwunden werden, und Freude und Seligkeit kann eintreten. Aber auch in die neue Freude und Seligkeit wird das durchlebte Leid geheimnisvoll einbezogen". Aus dieser Anschauung prägte Bloy sei-

nen Traditionalismus, der biologisch begründet ist, seine tiefste Wurzel aber in seiner All-Einheitsanschauung hat. Es gibt kein isoliertes Geschehnis. Alles hängt mit allem geheim zusammen. Die Welt ist voller Entsprechungen. Als Bloy feststellte, daß die erste hl. Kommunion seiner ältesten Tochter mit dem Erdbeben in Martinique auf die Minute zusammenfiel, schreibt er in sein Tagebuch: „Le hasard n'existant pas, cette extermination était indispensable pour que fût contrebalancé, dans l'infaillible Main, l'acte prodigieux de notre enfant". „A la minute où elle recevait la Nourriture qui donne la vie, d'autres enfants, en très grand nombre, des enfants comme elle, mouraient pour elle" (23, I, 19 lf.).

Gewöhnlichen Menschen ist es unmöglich, den wahren Ablauf der Geschichte zu erfassen. Wer sie erforschen will, muß ein Inspirierter sein. Da sie eine „zusätzliche Offenbarung" ist, muß der Historiker eine Inspiration von oben empfangen (7, 117). Bloy nun glaubt sich berufen. Das, was er tut und erreicht, bezeichnet er als „Klarlegung" (45, 112). Zu Léopold Levaux sagte er einmal: „Je ne suis pas un historien; mais je suis un explanateur de l'histoire . . . Un livre comme Jeanne d'Arc et l'Allemagne est une explanation, c'est-à-dire une tentative d'explication des faits en profondeur, à la lumière de la Foi" (Levaux, 245).

Bloy denkt dabei ganz und gar nicht an die Wissenschaft, die uns die Geschichte in ihrem Werden zeigen soll; er will uns in der Geschichte die Grundzüge des kosmischen Seins darlegen, die Totalität und Harmonie der Welt und Weltsphären zeigen. Er geht aus auf eine Totalisierung des auf ihn eindringenden und sich ihm offenbarenden Geschehens, indem er alles an seinen Platz stellt. Er fragt nicht nach den einzelnen Punkten der Geschichte, nicht nach ihrem momentanen Rang, sondern nach ihrer säkularen und heilsgeschichtlichen Bedeutung.

DRITTER ABSCHNITT: DIE DREI REICHE.

I. Dreiteilung der Geschichte.

Die Idee des dritten Reiches ist ein Zukunftsideal, in dem oftmals in der Geschichte die Sehnsucht einer Epoche laut wurde. Im Christentum gab die Apokalypse immer wieder neuen Auslegungen Stützen für die Hoffnung eines irdischen Gottesreiches. Man glaubte an eine zweite Ankunft Christi, die das wahre Reich einleiten würde. So sind viele Kirchenväter Chiliasten (Irenäus, Tertullian; vgl. W. Schepelern: Der Montanismus, Tübingen 1929, bes. S. 160 ff.). Zu diesen Strömungen kommt nun die trinitarische Weltdeutung. Wenn Marcion dem Vater das A. T. zuweist und dem Sohne das N. T., dann ist noch ein drittes Reich des hl. Geistes zu erwarten. Damit war eine mystische Entsprechung

zwischen den drei Personen der Gottheit und den drei Reichen der Entwicklung des Menschengeschlechtes gefunden, die bis in unsere Zeit ein großes Theologem geblieben ist. Augustinus hofft nicht mehr auf ein Regnum Dei in terra und verlegt das Dritte Reich in die Ewigkeit und wendet sich ab von dem Senescens Saeculum (vgl. W. Rehm, Der Untergang Roms, S. 136). Joachim von Floris faßt im 12. Jahrhundert die vielfältigen Hoffnungen auf ein Drittes Reich zu einer neuen symbolisch-exegetischen und halbprophetischen Lehre zusammen. Dem A. T. des Vaters und dem N. T. des Sohnes folge das pneumatische Reich, das Evangelium aeternum. In dem stigmatisierten Franz von Assisi sahen die Anhänger Joachims den Vorboten des kommenden Reiches (vgl. H. Lützeler: Die symbolische Franziskuslegende, München 1930, Einl.). Als das neue Reich 1260 nicht kam, wurde sein Anbruchstermin immer weiter hinausgeschoben. Joachims Schriften werden aufs neue kommentiert, neue Verkündigungen sind notwendig und entstehen, wie z. B. das Oraculum Cyrilli. Dantes Lehrer Petrus Olivi verkündet den Anbruch des novum et solemne saeculum. Cola di Rienzo gibt sich nach seinem Sturze ganz der pseudo-joachitischen dritten Reichshoffnung hin. Er würde aus seiner Gefangenschaft aufstehen und als neuer Mann dem Reiche zu Hilfe kommen (vgl. Burdach: Vom Mittelalter zur Reformation II, S. 144). Es kam weder zu einem neuen politischen Reich noch zu einem spiritualistischen Reiche des hl. Geistes. Die Reformation wandte sich bereits im 17. Artikel der Confessio Augustana gegen jeglichen Chiliasmus, insbesondere gegen Thomas Münzer, die Wiedertäufer und die jüdische Kabbalistik. In der deutschen Renaissance aber erwächst aus den Kämpfen um eine neue Astronomie und Astrologie und aus einer neuen Naturansicht die „Evangelische Philosophey", deren Haupt Paracelsus wurde. Er sucht das Dritte Reich in einer Reformation von Kirche, Schule und Reich, in dem seiner esoterischen, unkirchlichen Philosophie die Herrschaft zufallen soll. Der Anlaß und das äußere Mittel dieser Dritten Reichsprophetie war eine Joachimfälschung, die Collectio Vaticiniorum (vgl. Albert Ritter: C. V., Berlin 1923). Unendlich groß ist die Zahl der Paracelsus-Jünger, die überall die neue Reformation predigen, bis im 17. Jahrhundert Jakob Böhme alle Versuche in seinem Werke zusammenfaßt. Durch ihn dringt der Chiliasmus in die Theologie des Protestantismus ein (vgl. E. Benz: Die Geschichtsmetaphysik Jakob Böhmes, Dt. Vjschr. XIII, 421 ff.; Gottlob Schrenck: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, Gütersloh 1923). Johannes Coccejus, Professor in Leyden, war der erste Theologe, der sich damit befaßte. Hatten Joachim und die meisten Chiliasten bisher die Rolle der Juden nur am Rande behandelt, so betont er besonders die Bedeutung der Bekehrung der Juden bei dem bald zu erwartenden Anbruch des Sabbatismus auf Erden. „Israel illuminabitur in extremo tempore" (Schrenck, S. 174). Spener und A. H. Francke bewegen sich auf Coccejus' Bahnen und erhoffen eine bessere Zeit und ein besseres Christentum. Dieses bessere

Christentum ist für Fichte das johanneische, das dem petrinischen der Katholiken und dem paulinischen der Protestanten folgen wird.

In Frankreich treten ähnliche Gedanken in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stark hervor. Man sympathisiert mit den mittelalterlichen Sekten, man liest Paracelsus und Valentin Weigel, Jakob Böhme wird übersetzt, Spener und Francke werden bekannt. Das Ideal sehr vieler wird die „Eglise mystique" (Viatte, Sources I, 25). Ein „millénarisme" herrscht und mündet ein in das 19. Jahrhundert. Man erwartet „une rénovation du siècle" (ib. II. 17). Saint-Simon will einen „nouveau christianisme", und Comte ein Drittes Reich der positiven Wissenschaft. In der Normandie gibt sich Vintras als Propheten des hl. Geistes aus. Diese Dritte Reichs-Hoffnung erhält in Frankreich keine ausgesprochen politische Färbung. Bei den Illuminaten Vintras und Hello ist sie ganz auf das Religiöse abgestimmt. Saint-Simon gibt ihr eine soziale Färbung, Comte verlegt sie auf das Gebiet der Wissenschaft. Aber von Frankreich aus laufen Fäden nach Polen und Italien, wo die Idee wieder politisiert wird. Hoené Wronski, der unter dem Einfluß der Illuminaten stand, wurde zum Begründer des polnischen Messianismus (vgl. Überwegs Grundriß, 5. Teil, S. 306 ff.). Er nennt sein System „Philosophie absolue" oder „Messianisme" und will die „religion absolue", „le paraclétisme" auf Erden (ib., 312). Towianski schloß sich ihm an. Adam Mickiewicz verlor 1844 seinen Lehrstuhl am Collège de France, weil er sich am Treiben dieser mystischen Schwärmer beteiligte („L'Eglise officielle et le Messianisme", 2 Bde., Paris 1845). Nach ihren Ansichten sollte Polen der Messias der Nationen werden. In Italien prophezeite Vincenzo Gioberti ein neues, drittes Rom nach dem heidnischen und dem päpstlichen. Er sah 1848 in Pius IX. den Papst der Endzeit, der das neue Reich einleite. Giuseppe Mazini, ein anderer Prophet des Risorgimento, träumte von einem dritten Italien als dem Lande der Freiheit, das dem antiken der Gewalt und dem mittelalterlichen der Autorität ebenbürtig an die Seite treten sollte. In Frankreich ist es erst Bloy, der die Idee des Dritten Reiches politisiert, allerdings in eigenartiger Verknüpfung von Politik und Religion. Er geht dabei zurück auf die trinitarische Geschichte, indem er die drei Reiche des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes unterscheidet. Politisiert wird die Idee dadurch, daß er jeder Person ein auserwähltes Volk beigesellt, wie es die Polen vor ihm getan hatten. Durch Hello, Huysmans, Vintras und Boullan war er direkt mit chiliastischen Gedanken in Beziehung geraten. Die Einbeziehung Frankreichs in die Spekulation wurde ihm erleichtert, da de Maistre Frankreich bereits eine heilsgeschichtliche, rein religiöse Rolle zugeteilt hatte. Die Mitteilungen Anne Maries über ein Drittes Reich bedeuteten für ihn nur eine Intensivierung dieser Idee. Alle Deutungen der Geschichte und ihrer Erscheinungen sind bei ihm nur im Rahmen dieses trinitarischen Schemas zu verstehen, vor allem aber seine Bewertung und Auseinandersetzung mit der Judenfrage. Außer in den bereits zitierten Stellen in den

Briefen an Hello, die Berichte über Anne Maries Visionen darstellen, formuliert er das Schema der drei Reiche noch einmal in der Introduction zu der „Vie de Mélanie", wo er folgende Worte an die Muttergottes richtet: „Votre Saint Jésus, à qui Dieu semble avoir parlé plus qu'aux autres hommes, n'a-t-il pas dit qu'il y en a Trois qui rendent témoignage sur terre: l'Esprit, l'Eau et le Sang, et que ces Trois correspondent à la Trinité? C'est exactement son texte. Est-ce que cela ne fait pas les trois déluges indispensables à la Rédemption: le vieux déluge de l'Eau, le déluge du Sang qui ne finit pas encore après dix-neuf siècles, et le déluge du Feu qui va venir, annoncé par tant de prodromes? Le règne du Père se repentant d'avoir fait les hommes, le règne du Fils chargé de cette pénitence divine et le règne universel de l'Amour par qui tout doit être renouvelé. Ecce nova facio omnia" (32, XXIX f.).

II. Die Juden.

Die Juden haben nach Bloys Ansicht in jedem Reiche eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Sie nehmen in der Erlösungsordnung die erste Stelle ein. Die Erlösung ist geradezu von ihnen abhängig. Bloys Spekulation über die Juden kreist um zwei Behauptungen: erstens identifiziert er sie mit dem hl. Geiste, zweitens sollen sie in dieser Welt das Geld repräsentierén.

1880 schreibt Bloy in einem Briefe an Hello: „Elle (Anne-Marie) affirme qu'il est impossible de comprendre un mot de l'écriture si le nom du Saint-Esprit n'est pas continuellement substitué au nom d'Israel" (cit. Coll. 171). Aus dieser „Offenbarung" schließt er auf die Identität von Juden und hl. Geist. Sie sind „chargés de la représentation du Paraclet", sind „harmoniques à l'Esprit-Saint" (10, 146 f.). Ihre Funktion in der Erlösungsordnung entspricht der des hl. Geistes; wie dieser verhindert, daß Gott seine Integrität wiedererlangt, so verhindern die Juden das Zustandekommen des Regnum Dei in terra. „L'histoire des Juifs barre l'histoire du genre humain comme une digue barre un fleuve" (10, 144). Beide tragen den Stempel der Auserwähltheit durch Gott. „Le peuple de Dieu c'est le lamentable peuple des Juifs" (10, 145). Sie sind es nicht durch ein „privilège insigne", sondern „par nature" (37, 13); sie sind „inhérents à la Sainteté, comme l'accident à la Substance" (37, 94). Für immer sind sie den „vicissitudes providentielles" zugesellt. „L'essence juive paraît être la Nécessité divine" (18, 41). Sie selber wissen um diese „alliance éternelle" (10, 86) und um „la promesse d'un triomphe" (32, XXXXII). Niemand und nichts kann ihr Wesen ändern und ihre Berufung zuschanden machen, so schlecht ihr Tun auch ist, so schwere Strafen sie auch treffen. „Le droit d'aînesse ne peut être annulé par un châtiment" (30, 201; vgl. 10, 172, 179). Im Bewußtsein ihrer Auserwähltheit mißbrauchen sie aus niedrigen satanischen Impulsen ihre Stellung, werden wie der hl. Geist

zum Prinzip des Ungehorsams; ihr Name schon besagt: „fort contre Dieu" (10, 109—127).

Als Glied in der Ordnung der Erlösung und als „Werkzeuge" Gottes, der die Erlösung nicht selbst bewirken kann, mußten sie Christus ans Kreuz schlagen. „Ils sont forcés par Dieu, invinciblement et surnaturellement forcés d'accomplir les abominables cochonneries dont ils ont besoin pour accréditer leur déshonneur d'instruments de la Rédemption" (10, 86 f.).

Sie haben ihren Messias, den sie erwarteten, ans Kreuz geschlagen, und ihre Hoffnung kann nicht mehr erfüllt werden. Nur eines können sie noch: an Jesus glauben, was sie aber nur tun, wenn er ihr „Desendat nunc de Cruce!" erfüllt hat. „Ils (les Juifs) refusaient de le faire descendre en croyant en lui" (10, 106). Die Christen singen „Exspectans exspectavi", und die Juden antworten ihnen: „Exspectaveram et adhuc exspectabo . . . Votre Messie n'est pas mon Messie et quand même tous vos tombeaux s'ouvriraient, j'attendrais toujours" (10, 83). Sie glauben an ein Versprechen, das die Kirche für eingelöst hält. Wenn die Kirche ihnen vorhält, daß sie ihren Messias gekreuzigt hätten, dann antworten sie: „Si vous nous croyez semblables à Caïn parce que nous sommes errants et fugitifs sur la terre, souvenez-vous que le Seignuer a marqué d'un signe ce meurtrier, pour que ceux qui le trouveraient ne le tuassent pas et voyez après cela, combien sont vaines vos menaces d'extermination. Si c'est son Fils que nous avons crucifié, qu'ils se sauve donc lui-même ce sauveur des autres, puisque nous avons promis de croire en lui quand il descendra de sa Croix" (10, 84 f.).

Wie durch den Gegensatz Hl. Geist — Christus Gott ohnmächtig wurde, so entsteht durch diesen Gegensatz Juden — Christus ein toter Punkt, der nur durch einen Eingriff von dritter Seite überwunden werden kann. Dies wird geschehen, wenn Maria ihr stellvertretendes Opfer Gott darbringt.

Bis dahin dauert Christi Kreuzigung durch die Juden; bis dahin hören die Juden nicht auf, ihn zu verspotten und zu verhöhnen. Für diese Tatsache findet Bloy ein eigenartiges Symbol. „Il ne reste plus dans leurs mains que ce pauvre Argent massacré qui devait remplacer leur Messie" (10, 186). „Dans les livres sacrés le mot Argent est synonyme et figuratif de la vivante Parole de Dieu, d'où découle cette conséquence que les Juifs dépositaires anciens de cette Parole, qu'ils ont fini par crucifier quand elle est devenue la Chair de l'Homme, en ont retenu, postérieurement, à leur déchéance, le simulacre, pour accomplir leur destin et ne pas rester sans vocation sur la terre" (7, 108 f.).

Unter der Gestalt des Geldes also kreuzigen sie Christus. „Crucifier l'argent? Mais quoi! C'est l'exalter sur la potence ainsi qu'un voleur; c'est le dresser, le mettre en haut; l'isoler du Pauvre dont il est précisément la substance" (10, 50 f.).

Dadurch, daß die Juden das „Geld" nahmen, verabscheuen sie den Armen (10, 59). „L'Argent" und „le Pauvre" wurden in der

Kreuzigung auseinandergerissen (10, 66). Die Kirche Christi bekam als Anteil „le Pauvre" und die Juden „l'Argent" (10, 66 f.). Wie überall bei Bloy, so bedeutet auch hier die Auflösung der Einheit in eine polare Zweiheit Ohnmacht. Das Symbol hierzu sieht er in der Zerreißung des Tempelvorhanges beim Tode Jesu. Er ging entzwei, „pour exprimer que les Juifs cruels n'auraient plus que des tabernacles déserts" (10, 104).

Das Geld, „le simulacre de la puissance", wurde in ihren Händen „Kot" und erstickte alle höheren Neigungen in ihnen (10, 188 f.). Die Juden warten jetzt seit 1900 Jahren und werden es noch länger tun, „qu'une explosion colossale de la Désobéissance eût transformé en pourceaux les adorateurs de cette Parole douloureuse, pour qu'au moins le troupeau de l'Enfant prodigue ne manquât pas à Israel qui avait dissipé sa substance" (10, 189). Diesen Zeitpunkt glaubte Bloy gekommen, und die Prophezeiung Deut. 15, 6 erfüllt: „Foenerabis gentibus multis, et ipse a nullo accipies mutuum. Dominaberis nationibus plurimis et tui nemo dominabitur". Die christlichen Völker sind durch den „weißen Aussatz" des „schmutzigen Geldes" angesteckt, und ihre Fürsten stehen im Solde der Juden (10, 190). Die Juden haben die Blicke der Christen vom Jenseits weggezogen und den „crapuleux enthousiasme des Affaires" entfacht. Freimaurertum und Verdummung waren ihre gut arbeitenden Werkzeuge (10, 192 f.). Als Volk Gottes taten sie dies und kreuzigten Christus damit zum zweiten Male, indem sie ihn aus dem Herzen der Menschen rissen und ihn dem Spott und Hohn preisgaben (10, 193). Die Juden selbst wissen nicht, daß sie auf diese Art die „translation des images et prophéties" erfüllen, daß durch das „zweite Verbrechen" das Dritte Reich eingeleitet wird, wie durch ihr „erstes Verbrechen" das „Règne sanglant de la Seconde Personne" eingeleitet wurde.

Das Judenvolk ist das ewige Volk, das die Weltgeschichte trägt und im Mittelpunkte alles Weltgeschehens steht. Es mußte Christus kreuzigen und alle Welt muß „verjudet" werden zur Erlösung. „Le Salut par les Juifs" = „Salus ex Judaeis est", d. h. „Le Salut vient des Juifs" (10, 13). Die Juden verspotteten und verhöhnten alles Göttliche und werden und müssen es tun; deshalb besitzen sie „une pente raide vers les lieux très bas" (10, 187). Sie sind Ursprung alles Bösen, zugleich aber unsere einzige Hoffnung, teuflisch und göttlich zugleich (10, 205).

Das ist im wesentlichen der Inhalt des Buches „Le Salut par les Juifs" (1892), das eine Entgegnung auf Drumonts „élucubrations antijuives" sein soll (10, 13). Bloy nimmt für sich in Anspruch weder Philosemit noch Antisemit zu sein, sondern will die Juden lehren, als Juden d. h. als Glieder des auserwählten Volkes die Kreuzigung zu betrachten; den Christen will er klarmachen, daß die „cochonneries" der Juden notwendig, d. h. von Gott gewollt sind. Dieser seiner Spekulation liegt vom christlich-kirchlichen Standpunkt aus gesehen die eine falsche Voraussetzung zugrunde: er

nimmt an, daß die Juden „wissend" sind und um Christus wissen, während die Kirche über ihnen ein "velamen" ausgebreitet sieht. Aber er betrachtet die Juden nicht von dieser Welt aus, sondern er mißt ihre Bedeutung rückschauend vom Dritten Reiche. Die „Judenfrage" ist für ihn eine Frage der Theologie, eine Angelegenheit der Erlösungsforschung und nicht faßt er sie als wirtschaftliches, staats- oder volkspolitisches Problem.

III. Frankreich.

1. Die Auserwähltheit Frankreichs.

Wie die Juden das Symbol des hl. Geistes sind, so ist Frankreich das Symbol Christi. „La France est le Secret de Jésus, le secret qu'il ne communiqua point à ses disciples et qu'il voulut que les peuples devinassent". Es ist die einzige Nation, „dont il ait besoin, la seule capable de l'outrager ou de le glorifier comme il lui convient de l'être, la Madeleine et la Véronique tout ensemble, enfin la bien-aimée, la non-pareille dont il souffre tout, dont il attend tout et qu'il a tellement pénétrée de lui, qu'elle ne peut pas faire un geste sans trahir un dessein divin" (18, 35 f.).

Seine Geschichte ist „comme le Nouveau Testament continué, comme une parabole immense, omise par les quatre Evangélistes qui auraient à peine osé y faire allusion" (18, 37).

Es ist „le miroir ardent par qui tous les habitants du globe reçoivent l'éblouissement surnaturel de la Face de Jésus Christ. C'est par ce miroir seulement que les gestes de Dieu sont manifestés" (18, 39). Wenn Frankreich verschwindet, ist die Erde ihrer Seele beraubt und stirbt (19, 8). Die anderen Nationen sind kaum würdig, Frankreich zu dienen und müssen sich geehrt fühlen, wenn sie das Brot seiner Hunde essen dürfen (37, 14).

„Le monde est comme une vaste demeure où se trouverait qu'une seule chambre royale et une seule couche voluptueuse pour le roi de France crucifié, les autres prétendus rois étant désignés pour coucher par terre dans la poussière des anti-chambres ou dans l'ordure des écuries" (37, 14).

Ob Frankreich die tatsächliche politische Macht inne hat oder nicht, ob es an Christus glaubt oder sich gegen ihn stellt, „la maison ne cesse pas d'appartenir à Jésus (37, 36). Als „adoptive secrètement préférée, elle doit ignorer la paralysie" (37, 96). Gott wird ihm immer wieder verzeihen. „L'amnistie plénière de cette Madeleine du Jardin de la Résurrection est aussi nécessaire à sa magnificence que l'épuilibre du firmament" (37, 97). Ohne Frankreich „il n'eût pas été et ne serait pas complètement Dieu" (37, 23).

Wenn es am tiefsten gesunken sein wird, wird es sich seiner Sendung erinnern. „Je vous dis que la France ne pousserait qu'un cri! Mourante de peur, elle comprendrait qu'on lui arrache les entrailles, elle se réveillerait de ses abominations comme d'un

cauchemar, et le cantique de pénitence du vieux Coq des Gaules ressusciterait l'univers" (16, 222).

Der „gallus", von dem Christus vor seinem Leiden sprach, ist Frankreich. „‚Antequam gallus cantet'. Prends garde au Coq, Pierre, tu ne pourras pas me renier sans que le Coq chante et ne te confonde. Prends garde au Coq et prends garde à toi, mon Pasteur, dans tous les siècles des siècles" (18, 37 f.).

Der „Coq de l'Evangile" ist gleichzeitig „l'annonciateur de la Rédemption et du Reniement" (37, 9). Von dem gallus-Symbol her bestimmt Bloy die Rolle Frankreichs in der Ordnung der Erlösung. Das Innerste „les entrailles" Frankreichs sieht Bloy symbolisiert durch die Lilien. „La France des Lys" ist das Frankreich der Könige. „La monarchie était son support unique, nécessaire; la Monarchie en forme de Lys d'où procédaient toutes les monarchies et qui ne ressemblait à aucune autre. Lorsque s'éteignit le dernier titulaire de la succession Capétienne, il est donc tout à fait raisonnable de penser qu'il y eut dans les choses divines quelque changement incompréhensible . . . Si un prophète devait dire au monde ce que la France est devenue, en rèalité, dans ces derniers temps, le monde ferait connaissance avec les affres de l'horreur, et l'épouvante universelle irait au-delà de ce qui peut être conçu. On saurait alors ce qui s'est perdu et on comprendrait que les Temps sont proches" (18, 40 f.).

Als Frankreich die Lilienmonarchie stürzte, hat es Christus zum ersten Mal verleugnet. „‚Pierre a de nouveau renié son maître!' criait le prophète, au lendemain de l'expulsion des communautés religieuses" (16, 211). Es bleibt noch die dritte Verleugnung, nach der „le vieux Coq de la Gaule" die Erlösung verkünden wird. Die Gottlosigkeit und die Verblödung der letzten Jahrhunderte waren nur Oberflächen-Erscheinungen, „une sorte de gale spirituelle". Die Beseitigung des Königtums aber betraf „les entrailles" (33, 223); denn die Auserwähltheit war wesentlich an den König gebunden. Er allein konnte Stellvertreter Christi sein, ob er persönlich würdig war oder nicht (37, 51). Die Auserwähltheit setzt weiterhin „une France, une et compacte, des Pyrénées aux Flandres et de l'Océan aux Alpes et au Rhin" voraus (37,36).

„La France homogène, intégrale, la France géographique, telle qu'on la voit depuis 300 ans, était necessaire à Dieu, parce que sans elle, il n'eût pas été et ne serait pas complètement Dieu. Quels que soient ses infidélités ou ses crimes, quelque affreuse que doit être l'expiation, il ne permettra pas qu'elle succombe, ayant besoin d'elle pour sa propre gloire" (37, 23 f.).

Frankreichs Geschichte kann nur verstanden werden „par le besoin pour la France des ses frontières naturelles" (29, 26). „L'essence francaise" kann nur mit der „essence juive" verglichen werden. „L'estampille de l'une et de l'autre paraît être la Nécessité divine; l'ineffaçable et l'irréparable Décret qui les associe pour jamais aux vicissitudes providentielles. Celle-ci crucifie son Dieu parce

qu'il est le fils de ses Rois; celle-là fait mourir les fils de ses rois, parce qu'il est la plus claire image au Fils de son Dieu, et le même dénouement du drame de l'homme est à leur merci" (18, 41).

Die Franzosen und Juden trifft „en tant que nations élues" der Haß der ganzen Welt.

Im Laufe der Geschichte zeigte sich Gott immer wieder in Frankreich und ließ ihm seine Offenbarungen zuteil werden, die aber meistens nicht auf fruchtbaren Boden fielen. Die Seherin Marguerite-Marie von Paray-le-Monial hatte an Ludwig XIV. folgenden Auftrag auszurichten: „„Fais sovoir au Fils aîne . . . que mon coeur veut triompher du sien . . . qu'il veut régner dans son palais, être peint sur ses étendards et gravé dans ses armes" (18, 62). Ludwig XIV. aber mißachtete 1689 „ce désir divin" (28, 53), und hundert Jahre später zeigten sich die Folgen des Ungehorsams: „Ses armes! ses étendards! son palais! . . . on sait la fin de cette grandeur, même du vivant du potentat" (18, 62 f.).

Nichts nützte es mehr, daß Ludwig XV. dem Sacré-Coeur einen Altar weihen ließ, daß Ludwig XVI. 1792 als Gefangener der Revolution sich selbst, seine Familie und ganz Frankreich unter seinen Schutz stellte, daß die „Vendéens" und „Chouans" sein Bild auf der Brust trugen und an ihre Mützen hefteten, daß der letzte „direkte" Sproß der Bourbonen 1883 und 1889 von neuem eine Weihe an das hl. Herz Jesu vornahm (vgl. 18, 63 ff.). Den „Voeu national" von 1871, dem Sacré-Coeur eine Basilika zu bauen, auf deren Mauern die Inschrift „Gallia poenitens et devota" stehen sollte, hat man nach Bloys Ansicht nicht erfüllt (28, 11). Die Erbauung dieser Basilika wurde gerade das Gegenteil und ist für Bloy ein Zeichen dafür, daß man den wahren Herz-Jesu-Kult nicht wollte. „Jésus veut triompher par son Coeur, par son Coeur couronné d'épines"; an dessen Stelle aber setzte man „un Jésus en robe de brocart. . . . dévoilant un coeur d'or crénelé de flammes". Die Basilika erscheint ihm denn als "oeuvre de vanité" (28, 83), und das um so mehr, als „tout s'y paie . . . Une famille pauvre est forcée d'y renoncer . . . C'est le Coeur de Jésus transformé en une boutique" (29, 19). Über die Feier des Herz Jesu-Festes von 1909 schreibt er: „Il n'y en a pas de plus douloureuse. Malheur aux chrétiens qui ne voient là que des roses, alors que le Sang rouge de Jésus coule à grands flots" (31, 239). Bloys persönliche Verehrung des Sacré-Coeur war nicht intensiv, weil dieser Kult ihm nicht zum Erlebnis geworden war. 1880 war er in Paray-le-Monial. „J'avais beaucoup compté sur le Sacré-Coeur et je n'avais rien senti dans la célèbre chapelle de la Visitation. Me croyant déçu, je parcourais tristement la ville" (47, 141). Verdrängt, oder wenigstens abgeschwächt, wurde die Herz-Jesu-Verehrung durch seinen Marienkult. Von denen, die den Herz-Jesu-Kult über den Marienkult stellen, sagt er: „Je connais des écrivains catholiques qui ne se croient pas des criminels et qu'osent dire que la dévotion au Coeur de Jésus dispense les chrétiens de

faire trois pas pour honorer Celle qui a rempli ce Coeur de son propre Sang comme un vase" (45, 27).

Frankreich ist für Bloy „le peuple de Marie". Maria ist seine toute puissante Souveraine" (45, 27), seit Ludwig XIII. es ihr feierlich geweiht hat.

„Regnum Galliae, regnum Mariae; le royaume de France ayant été donné à la Mère de Dieu par quelqu'un qui en avait le pouvoir pour l'éternité" (22, II, 130).

„La France entière n'ayant sous la main que les simulacres de la Révolte, de la Bêtise, de l'Idolâtrie, elle les avait jetés aux pieds de la Vierge Conculcatrice, comme l'Antiquité chrétienne renversait aux pieds de Jésus les autels des Dieux" (16, 195).

Sie ist die Königin der Welt, „mais Elle est plus spécialement et peut-être plus amoureusement Reine de la France", nicht nur, weil Frankreich sich ihr weihte, sondern weil sie selbst sich dieses Land wählte, „pour se manifester trois fois en 33 ans. La Salette, Lourdes et Pontmain sont la Triple affirmation de cette mystérieuse prédilection" (45, 127 f.). Sie wendet sich Frankreich zu, damit es mit ihr leide, um Gottes Barmherzigkeit herauszufordern. „Elle vient pleurer devant nous pour faire violence à nos âmes et c'est ainsi qu'elle exerce Son Empire" (45, 71). „L'abîme des Larmes de Marie appelle l'abîme de nos larmes" (45, 74). So wird für Bloy die Mission Marias ganz im endzeitlichen Sinn für Frankreich gedeutet, wie ihre Rolle in der Erlösung Gottes ja auch „endzeitlich" bestimmt ist. Sie wird das Dritte Reich herbeiführen und dann als „épouse du Saint-Esprit" herrschen.

Eigenartig mag es sein, daß Bloy dem Papsttum keinen entscheidenden Platz in seinem System einräumt, oder daß er auf seine Rolle nur selten hinweist. Er spricht vom Papsttum und seiner „indéfectible prééminence", der er die „inaliénable suzeraineté" Frankreichs gegenüberstellt (4, 168). Er sieht beide Mächte nicht als Gegensätze; sie müssen sich ergänzen. Der Papst muß wissen, daß er als Stellvertreter Christi Frankreichs genau so bedarf wie Christus selbst. Wie Christus sich Frankreichs in besonderer Weise annimmt, muß es auch sein Stellvertreter tun, denn Christus hat Petrus ausdrücklich auf den „gallus" aufmerksam gemacht. „Prends garde au Coq et prends garde à toi, mon Pasteur, dans tous les siècles des siècles" (18, 38). So verlangt Bloy denn vom Papst „une sorte de népotisme" zugunsten Frankreichs, „une patialité", „un amour de prédilection" (33, 149). Diese Haltung stellt Bloy in dem Verhalten Pius' VII. gegenüber Napoleon fest (vgl. 33, 149, 158 f., 163 f.). Im Laufe des 19. Jhs. aber hat sich dieses Verhältnis geändert. Benedikt XV. hat im Weltkrieg die „neutralité de Notre Seigneur Jésus-Christ" verkündet, anstatt sich offen auf die Seite Frankreichs zu stellen, das katholische Österreich mit dem Interdikt zu belegen und die deutschen Bischöfe die schwersten kanonischen Strafen spüren zu lassen (vgl. 41, 42; 39, 236, 340 f.). Leo XIII. wirft Bloy seine Ralliement-Politik vor, die dem „Royaume de Jésus-Christ" zum

Tode gereiche, und erinnert ihn dabei an das „Nolite conformari huic saeculo“ (23, I, 33). Bloy gibt sich hier als „coq chantant“, auf dessen Stimme Leo XIII. aber nicht hört (36, 157).

„Ah! si ce pape qui ne sait pas mieux que les vils accomodements de la politique, avait l'âme des Grégoire ou des Innocent! que ce serait beau! . . . Voyez vous Léon XIII jetant l'Interdit sur les quatre-vingt diocèses de France, un Interdit obsolu, omni appel latione remota, jusqu'à l'heure où tout ce grand peuple sanglotant demanderait grâce?“ (16, 211).

Dieser Verwerfung würde die Erhöhung folgen, der Beginn des Gottesreiches. Der Papst selbst verleugne aber seine Bestimmung. Bloy ist hier nicht weit davon entfernt, den Papst zum Antichristen zu machen, wie das viele Chiliasten des Mittelalters taten.

2. Die Geschichte Frankreichs.

In Bloys Ideologie ist Frankreich die auserwählte Nation Christi, die zur Erlösung notwendig ist. Damit Gottes Barmherzigkeit wirksam werden kann, muß es leiden bzw. „ungehorsam“, d. h. seiner Aufgabe und Bestimmung untreu werden. Die Geschichte Frankreichs muß nach dieser Ideologie ein Verfall sein, muß sich abseits bewegen von der großen Aufgabe; aber gerade dieser Verfall wird die höchste Blüte, das Dritte Reich, bringen. In der Anerkennung des Verfalls geht Bloy mit vielen Zeitgenossen zusammen; in der positiven Bewertung der Dekadenz aber steht er allein. Er sieht in dem Bösen zugleich das Kommen des Guten; im Grunde liegt darin die Leugnung des Bösen an sich. Formeln, wie „Fa Fille aînée de l'Eglise . . . devenue maintenant la gueuse du monde“ (3, 96) oder „le Royaume de Marie . . . demandant la fin du Christianisme“ (29. 182) umschreiben für ihn den notwendigen Verlauf der französischen Geschichte, der noch nicht beendet ist, da er in einem größeren Geschehen steht, das ihm erst seinen Sinn gibt. Bloy vergleicht so die Geschichte Frankreichs mit den Tageszeiten des Breviers, die nur in ihrem Zusammenhang einen Sinn haben.

„La divine histoire de ce royaume est comme un Bréviaire dont les Matines ont trois nocturnes: les Mérowingiens, temps des ruches épiscopales et de la christianisation du monde; les Carolingiens, temps des cellules rigoureuses de la Féodalité pour la formation de cette chevalerie de fer qui fit les Corisades; les Capétiens devant aboutir, après quatre cents ans de péché, d'héroïsme intermittant et de douleurs infinies, au Miserere formidable de Louis XI que Jeanne d'Arc désigne pour chanter à sa manière les Laudes de la Monarchie, en amalgamant pour toujours les races et les provinces empilées sous son terrible pressoir. Enfin, quatre nouveaux siècles s'étant écoulés encore, c'est l'immense Cantique des Enfants de France dans la Fournaise de Napoléon. On est aujourd'hui aux petites Heures en attendant les Vêpres qui seront ce qui Dieu voudra . . . le Grand Soir peut-être“ (37, 26 f.)

Was ein Abstieg ist, wenn man nur das „Zweite Reich" betrachtet, wird zum Aufstieg, wenn man die Gesamtgeschichte betrachtet. So sieht Bloy denn die französische Geschichte einmal unter dem Bilde einer Leiter. „L'Histoire de France est une pauvre échelle plantée dans les décombres infini de l'immense Empire bouleversée" (48, 62). So stellen die einzelnen Perioden, in die er die französische Geschichte einteilt, jedesmal eine neue Stufe einer Höherentwicklung dar, wenn auch die einzelnen Perioden den Eindruck erwecken, immer tiefer in die Verworfenheit hineinzuführen. So bedeutet das „barbarische Chaos" die Geburt der Kirche, die „Wut der Heiden" stärkt diese Kirche, der Schwarze Tod und der Hundertjährige Krieg bringt mit Jeanne d'Arc eine Verwirklichung Frankreichs, auf die „Schmach" der Valois und Bourbonen und auf das Reich der Guillotine folgt Napoleon, dessen Herrschaft ein Vorbild des Dritten Reiches ist, auf die „bourgeoisie bien pensante'" wird das Dritte Reich folgen. Je größer die Erniedrigung war, um so größer wurde die Erhöhung! (37, 27 f.).

Die geschichtlicheEntwicklung Frankreichs ist kein gradliniger Fortschritt (48, 61), sondern eine konzentrische Expansion, ein kreisförmiges Wachsen: ein Kreis zerstört den andern, aber die folgenden Kreise, die sich neu bilden, sind größer als die zerstörten und überdecken sie. So sieht Bloy „Jeanne d'Arc créant le royaume très particulier de Jesus-Christ", das aber in den folgenden Jahrhunderten unterhöhlt wird, bis Napoleon kommt, „dilatant prodigieusement ce royaume pour y instaurer l'image grandiose du futur empire de l'Esprit-Saint!" (37, 34). Der Anfang eines jeden Kreises, eines jeden Reiches ist ein Mysterium, liegt in Gott. Bei Jeanne d'Arc spricht er von der „énormité du Mystère" (37, 32), und Napoleon wird zu einer „geste de Dieu". Zum Symbol der Geschichte überhaupt und der französischen im besonderen wird Bloy ein Fluß, der sich immer wieder „dans une conque de rochers" staut, „pour un élan plus furieux et une chose plus irrémédiable" (4, 101). Ruckweise geht die Geschichte vorwärts, bis Gott am Ende alles überschwemmt (vgl. 4, 101 ff.; 28, 25 ff.).

Weil für Bloy Christus der Inhalt und die Substanz Frankreichs und der Kirche ist, kann er auf die Frage, welche Stellung er zum „zeitgenössischen Traditionalismus" einnehme, antworten: „Je ne connais pas d'autre tradition que celle de l'Eglise romaine", und zu der Frage sagen: „on ne m'a jamais fait une question aussi bête" (39, 101 f.). Denn für ihn ist alles eins und alles ist nur Ausfluß eines einzigen Prinzips: Gottes, mit dem das Königtum verbunden ist durch die „nécessité". Das Religiöse steht ganz im Vordergrund und ist keine „conviction secondaire" (Sainte-Beuve, Portr. Litt. II, 437) wie bei de Maistre und bei Barbey, und Bloy steht gerade hiermit im Gegensatz zu den Traditionalisten vom Ende des 19. Jahrhunderts. Maurras bezeichnet sich geradezu als „Wolkenzerstörer", und meint mit den „Wolken" die Ideen der Legitimisten, die ihren

Inspirator in Blanc de Saint-Bonnet sahen. Dieser hat die Monarchie einmal wie folgt definiert:

„L'hérédité vient après tout de la source qui anime l'Eglise immortelle. Car d'une part Dieu produit l'infaillibilité pour que les hommes soient retenus dans la lumière, et de l'autre l'hérédité pour qu'ils soient conduits dans la justice et dans le maintien de leur droit" (La Légitimité, Tours 1871, S. 492).

Die Annahme, daß Frankreich das Erbe Roms angetreten habe, hat bei Bloy nur sekundäre Bedeutung; wesentlicher erscheint zunächst die Bedeutung, die er Byzanz beilegt. Byzanz wird für ihn der Angelpunkt der abendländischen Geschichte, weil es Schützerin des hl. Grabes ist; andererseits aber auch, weil es das Erbe Roms fortsetzte; denn trotz seiner religiösen Deutung lehnt er eine Verbindung mit dem Imperium Romanum nicht ab. „L'Histoire de France est une pauvre échelle plantée dans les décombres infinies de l'immense empire bouleversée" (48, 62). Aber von Rom aus konnte keine „translatio" stattfinden. „Rome tordu par la colique, goutteux des pieds, avarié du coeur, et devenu chauve comme son premier César, des millions de brutes à gueule humaine déferlèrent". Goten, Vandalen, Hunnen und Franken stürmten lawinenartig gegen Roms Tore, die unter dem Andrang barsten (4, 166). In Byzanz aber bestand das Reich weiter. „Les Autocrators, depuis Anastase jusqu'au dernier Constantin . . . ne sont que la queue des formidables Empereurs Romains". „L'histoire du Bas-Empire est une ligne droite du premier au dernier Constantin" (48, 61 f.). Es wurde nie von den „Barbaren" zerstört. Zwar drängten sie es immer weiter zurück, so daß es sich schließlich auf den Orient beschränken mußte. Seine Geschichte ist „une sorte de Via Appia se retirant toujours de la mer d'Irlande à la Propontide" (48, 62). Byzanz als Besitzerin des Erbes Christi und Roms konnte Gründerin eines neuen Reiches sein. Bloy läßt so die Geschichte Frankreichs und Europas mit dem Tage beginnen, „où l'empereur Anastase avait affublé Clovis de la dignité consulaire" (16, 138).

Chlodwig und alle Merowingerkönige konnten ihre „lieutenance" nicht ausüben, weil ihnen ein einheitliches Volk fehlte. „Ces rois atroces jetés sans cesse les uns contre les autres, tout cela est un chaos indébrouillable" (31, 147). Den wahren Grund zur Volkwerdung Frankreichs legten die „ruches épiscopales" (37, 27). Bischöfe wie Germanus von Paris, Gregor von Tours, Praetextatus von Rouen hauchten diesem nur „symbolisch" bestehenden Reiche die Seele ein. „Dans leurs mains la Gentilité barbare s'assouplissait lentement, comme une cire vierge, pour former, avec la masse hétérogène du monde gallo-romain, les rayons mystiques de la ruche de Jésus-Christ" (4, 181). Erst Karl der Große konnte so der erste wahre französische König werden. Seine Nachfolger aber waren zu schwach, um dem Reiche wirkliche Führer sein zu können. Mit ihnen beginnt „l'immense culbute qui devait durer cent ans" (31,

165). „La dynastie carolingienne est un malheureux grand arbre expirant" (26, 31). Mit Hugo Capet beginnt der neue Aufstieg, der allerdings nicht gradlinig verläuft, sondern zwischen je zwei erklommenen Höhen liegt ein tiefer Fall; aber jeder neue Höhepunkt überragt den vorhergehenden bis schließlich die absolute Höhe erreicht ist:

„les famines enragées, la conquête de l'Angleterre, les Croisades, l'Interdit de Philippe Auguste, la prière de Saint-Louis, l'énorme grandeur du Treizième Siècle, la peste noire, la guerre de Cent Ans et la Pucelle pour en finir" (37, 28).

Es ist die Zeit, in der „les races et les provinces empilées furent amalgamées" (37, 26). „Une France, une et compacte" wird nach 400jähriger Entwicklung von Jeanne d'Arc und Ludwig XI. geschaffen. Damit ist Frankreich mündig geworden und ist als Volk und Nation in der Lage, das Erbe von Byzanz anzutreten, als dies 1453 von den Türken erobert wird.

Die Zeit von Chlodwig bis 1453 ist für Bloy die Zeit des Mittelalters. „La Prise de Constantinople est la grande ligne de démarcation" (16, 137). Ideologisch steht in dieser Zeit Frankreich unter der Oberhoheit Ostroms. Bloy will aber auch eine geistige Abhängigkeit.

„Le Moyen-Age sans Constantinople parut aussitôt comme un arbre immense dont on aurait tranché les racines. Pensez que c'était le Reliquaire du monde, l'oecuménique Châsse d'or, et que les ossements dispersés de ses vieux Martyrs . . . ont pu couvrir toutes les villes de l'occident d'une lumineuse poussière!" „Tout ce qui pouvait avoir en Europe quelque vibration de poésie c'était tourné vers cette ville étrange, la seule au monde, que le déluge barbare n'eût pas en gloutie" (16, 137 f.).

Das Mittelalter ist für ihn „l'adolescence au coeur brûlant, le temps de l'amour et de l'enthousiasme pour le christianisme" (4, 167). „Le Moyen-Age, c'était une immense église comme on n'en verra plus jusqu'à ce que Dieu revienne sur terre, un lieu de prière aussi vaste que tout l'occident et bâti sur dix siècles d'extases qui font penser aux Dix Commandements du Sabaoth! C'était l'agenouillement universel dans l'adoration ou dans la terreur. On était toujours à la mort du Christ et le soleil ne se montrait pas" (16, 121).

Die Menschen des Mittelalters verewigten ihren Geist in dem Stein der großen Dome, in Fenstern der Kirchen und Kapellen, in den Miniaturen der Meß- und Stundenbücher. Diese Kunst ist „fast immateriell" (2, 235). Man wußte, daß die sinnlichen Formen nur Entsprechungen der übernatürlichen Wirklichkeit sind, daß das Irdische nur ein Spiegel ist. Das Rittertum verkörpert für Bloy eine absolute Haltung, da es vor keinem Blutbad zurückschreckte, als es galt, „une France chrétienne" zu schaffen (31, 103). Die Kreuzritter waren von der „folie du Saint-Tombeau" beseelt (4, 167; 26, 8). „Ils

ne furent pas seulement des héros terribles, mais des héros pathétiques, ce qui ne s'était jamais vu" (26, 15 f.). Die Kreuzzüge sind Bloy Sinnbild der ewigen Aufgabe Frankreichs: Das hl. Grab und Byzanz in seine Hände zu bringen (vgl. unten S. 38).

Das 16. Jahrhundert, eingeleitet von der „puanteur des derniers Valois", bedeutet den Bruch mit den alten Traditionen (36, 168). Das Christentum, das weder siegen noch sterben konnte, beugte sich dem Joche der Renaissance, „divulguée par quelques pions germaniques ou cisalpins" (ib.). „Il reçut la loi et paya l'impôt. Pour subsister, il se fit agréable, huileux et tiède" (4, 226). „L'ascétisme ancien s'assimila tous les sucres et tous les onguents pour se faire pardonner de ne pas être précisément la volupté et devint, dans une religion de tolérance, cette chose plausible, qu'on pourrait nommer le catinisme de la piété" (4, 224 f.).

Franz von Sales und die Jesuiten tragen die Verantwortung für diese Verfälschung des Christentums (23, I, 173; vgl. 29, 18). Franz von Sales predigte „une parfumerie théologique". „De la tête aux pieds, l'Eglise fut collée de son miel, aromatisée de ses pomades. . . . Les bouquets spirituels du prince de Genève furent offerts par de caressantes mains sacerdotales aux explorateurs du Tendre" (4, 226).

Die Reformation bedrohte Frankreichs Einheit. Auf Coligny lastet „la triple tache d'avoir apostasié son Dieu comme chrétien, trahi son roi comme gentilhomme, et livré sa patrie comme Français" (3, 162). Er hat die Leidenschaften der Zeit so erregt, „que le massacre de la Saint-Barthélemy devint inévitable" (3, 157). Bloy findet die Bartholomäusnacht aus religiösen und staatspolitischen Gründen gerechtfertigt. Katharina von Medici aber wirft er vor, sie habe sich in der Hauptsache von rein egoistischen Motiven treiben lassen. In der Politik hetzte sie einen gegen den andern auf, „sans aucun autre dessein général que de conserver la domination souveraine à quelque prix que ce fût". Religiösen Dingen stand sie gleichgültig gegenüber (3, 160).

Heinrich IV. wurde der Zerstörer der Katholischen Einheit Frankreichs (33, 83). Wegen seiner Tapferkeit (18, 207) räumt Bloy ihm eine Ausnahmestellung unter den Bourbonen ein, deren charakteristischster Zug „le manque le plus complet d'héroisme" sei (18, 206).

Ludwig XIV. setzte das Werk der Zerstörung fort. Die Legitimierung der Bastarde wird von Bloy scharf mißbilligt (18, 61 f.). Bloy tadelt die sinnlose Zerstörung der Pfalz und die Unterzeichnung des Friedens von Nymwegen, „qui préparait, pour la fin du siècle suivant, les futures coalitions et la victoire définitive de l'Angleterre" (33, 87 ff.).

Nicht weniger verhängnisvoll ist Ludwigs XIV. Einfluß auf das geistige Leben der Nation gewesen durch „son immense besoin d'uniformité". „Du temps de Molière, le premier chenapan pouvait réaliser Tartufe. C'était affaire de costume et de formules. Il n'était

pas nécessaire de croire ce que l'on disait, puisque dans ce siècle de décence et de convenances, il suffisait que l'illusion portât sur les surfaces" (2, 33).

Zu dieser Veräußerlichung und Veroberflächlichung tritt die Erstarrung der kulturellen Kräfte. „Avec La Bruyère, Racine et Boileau la langue est fixée à jamais, la morale avec Bossuet et Bourdaloue" (2, 26). Hierdurch sind alle schöpferischen Kräfte lahmgelegt worden, und heute sieht man nur noch „les infertiles glaciers du siècle de Louis XIV" (4, 233). „Après un tas de siècles pleins de liberté et de génie, Bossuet apparaît enfin qui confisque et cadenasse à jamais, pour la gloire de son calife, dans une dépendance ergastulaire du sérail de la monarchie toutes les forces génitales de l'intellectualité française. Ce fut une opération politique assez analogue aux précédents élagages de Louis XI et de Richelieu. Ce qu'on avait pour les vassaux redoutés du Roi Très-Chrétien, l'aigle domestiqué du diocèse de Meaux l'accomplit pour la féodalité plus menaçante encore de la pensée. A dater de coupeur, silence absolu, infécondité miraculeuse" (4, 229).

Jansenismus und Gallikanismus, vorbereitet in Renaissance und Reformation, waren die für das religiöse Leben verhängnisvollen Früchte, die auf diesem Boden wuchsen. Die Jansenisten verbauen den Zugang zu dem lebenspendenden Mittelpunkt der Kirche, zur täglichen hl. Kommunion (23, I, 175). Sie sind „des hérétiques pleins d'hypocrisies" (48, 63; vgl. 7, 72). Der Gallikanismus ist für Bloy keine Erscheinung der Politik, sondern des geistigen Lebens. Er übernahm von den Jansenisten „ce blasphème stéréotypé que les chrétiens n'ont pas le devoir de communier tous les jours" (47, 35). So sieht er denn seine innere Überwindung nicht in dem Unfehlbarkeitsdogma, sondern in dem Kommuniondekret Pius' X. vom Jahre 1910. „C'est la fin du gallicanisme, queue ignoble de Jansénius, et l'infusion enfin du Surnaturel dans le catholicisme moderne" (36, 22; vgl. 36, 33, 73).

Die Philosophie der Aufklärung systematisiert sodann alles, was Renaissance, Reformation, Jansenismus und Gallikanismus enthielten, und bahnt dadurch der Revolution einen Weg.

„Il y avait bien, il est vrai, ce fammeux plan incliné de la création dont les âmes sentimentales ont parlé. Mais, il faut bien le dire, c'était une pente effroyable qui descendait de Louis XIV et s'en allait, à travers trois règnes de boue, droit au panier de la guillotine. ... Le calendrier de l'histoire est ainsi fait qu'il fallait ce carnaval du philosophisme et l'immense courtille fraternelle des têtes coupées de 93, qui en fut la conséquence" (2, 116).

Gott wollte dieses Frankreich nicht mehr. Es fand sein Ende in der Enthauptung Marie-Antoinettes.

„C'est l'inauguration d'une société et la fin d'un monde, dit-on. Moi, j'y découvre la Fin de la loi Salique et c'est ce que n'a pas vu la grandiose imbécillité révolutionnairre" (9, 18). „La Loi Salique

ne fut jamais écrite, parce que c'était la loi vitale de la monarchie française et que tout essai de rédaction l'eût délimitée. L'Absolu est intranscriptible" (4, 115). „Jésus étant le vrai Capitaine, il ne se pouvait pas qu'une femme le remplaçât dans ce magistère tout divin" (37, 52). „Marie Antoinette a fait comme saint Dénys. Elle a ramassée sa tête coupée et elle s'est mise à marcher et à régner toute seule, cette tête à la main" (9, 18).

Die enthauptete Königin wird regieren, bis Europa vollständig vernichtet ist.

„Je sais qu'elle vit toujours, en une manière que nous ne pouvons pas comprendre et qu'elle est ainsi, comme il est promis à chacun de nous, véritablement triomphatrice de la mort" (31, 381).

So änderte die Revolution das Antlitz der Welt (23, I, 148). „Il fallait ce carnaval de la Liberté" (9, 46) betont Bloy, und er greift de Maistre an, der in der Revolution Teufelswerk sieht.

„Joseph de Maistre a dit en propres termes qu'en 1793, la plupart des Français furent habités par les démons. C'est possible. Seulement ce savoyard plein de rêves qui n'avait rien compris à la Révolution, ne vit pas que la plus sublime pénitence militaire allait être la suite et le contrepoids de ce délire momentané d'une nation que Dieu préférait à tous les autres" (40, 220).

Die Revolution bringt für Bloy den größten Franzosen hervor: Napoleon. Als „Fils de la Révolution" (33, 216) errichtet er eine neue Welt. Auf die Frage, was dieser Sproß der Revolution und des 18. Jahrhunderts sollte, gibt Bloy folgende Antwort:

„Rien d'autre que ceci: Un geste de Dieu par les Francs, pourque les hommes de toute la terre n'oubliassent pas qu'il y a vraiment un Dieu. Evidemment Dieu ne voulait plus de l'ancien monde. Il voulait des choses nouvelles et il fallait un Napoléon pour les instaurer" (33, 19 f.). Revolution und Empire gehören für Bloy zusammen. So kann er Albert Sorel nicht genug loben, daß er „une vue d'ensemble de plus en plus précise de cette époque inouïe qui semble commencer à Louis XVI pour finir à la Restauration" gibt (36, 86). Napoleon führte Frankreich über sich selbst hinaus. „Jeanne créant le royaume trés particulier de Jésus et Napoléon dilatant prodigieusement ce royaume pour y instaurer l'image grandiose du futur Empire de l'Esprit-Saint" (37, 34). „Il devint l'Empereur des Français, puis l'Empereur d'Occident — l'Empereur simplement et absolument pour toute la durée des siècles" (33, 23).

Wie Frankreich im 15. Jahrhundert mit Jeanne d'Arc das Erbe von Byzanz, der Nachfolgerin und Fortsetzung des Imperium Romanum angetreten hat, so tritt es mit Napoleon die Nachfolge des Imperium Sacrum an (33, 124—26).

Nach Napoleon erscheint in Frankreich nichts Großes mehr. Ludwig XVIII. und Karl X. herrschen ruhmlos (33, 85); Louis Philippe kommt hoch „dans le bourbier libéral de 1830"

und verschwindet „dans le cloaque économique de 1848" (ib.). Im 2. Kaiserreich sinkt Frankreich tiefer und tiefer. Der Deutsch-Französische Krieg erscheint Bloy so als Strafe Gottes (cit. Coll. 79). Frankreich war nicht mehr von der „folie divine de la Croix" erfüllt, als es gegen die „lèpre protestante" ins Feld zog (ib. 80, 85). Dieser Krieg war „le geste suprême et dernier d'une France ancienne qui entrait en agonie" (11, 258). Am Tage nach der Schlacht von Sedan vollzog sich „eines der ungeheuersten Ereignisse". Es spielt sich in Donchery bei Sedan zwischen Napoleon III. und Bismarck ab. „L'Empereur abattu qui prenait le train de l'abîme ne se contente d'échanger simplement une formule contre un protocole, pour néant" (11, 235). In feierlicher improvisierter Rede läßt Bloy Napoleon seine Krone Bismarck übergeben zum Zeichen, daß Frankreichs Ende da sei, aber auch, damit Frankreich für die Zukunft ein Ziel habe: die Zurückgewinnung dieser Krone. So ist diese Rede schließlich eine ideologische Begründung der Revanche.

„L'honneur de la France n'est pas comme l'honneur des autres nations. C'est un honneur dont vous n'avez aucune idée. Ce qu'on nomme son Territoire est un héritage très précieux qui ne doit pas être aliéné. Dépossédé de l'une ou l'autre de ses provinces, la belle France ressemblera sur toutes les cartes, à une statue brisée qui vous fera peur ... On a dit que manger du Pape ne profite jamais à personne et ma dynastie malheureuse en est un exemple. Je me persuade que manger de la France est précisément aussi dangereux pour des raisons identiques, tirées du même ordre surnaturel ... Son chef! Il y a longtemps qu'elle n'en a plus. Je suis un fantôme qui souffre! ... Vous demandez beaucoup ...; eh! bien, je vais vous donner beaucoup plus encore. Vous alles recevoir de moi ce que vous n'oseriez pas demander à votre Dieu ... Devenu pauvre et humilié parmi les pauvres et les humiliés, j'ôte de mon front accablé cette Couronne Impériale que le Chef de ma maison recueillit dans les ossements de Charlemagne, et je la mets sur le front de votre monarque victorieux, afin que l'Europe, demain matin ou demain soir, ne soit pas exposée au vertige, en ne retrouvant plus le comple mystérieux de ses Empereurs... Dépositaire mourant et vaincu de ce Signe de domination, je l'abandonne volontiers à celui qui fut désigné pour me renverser. Si ma race n'est pas condamnée et si mon fils unique me succède un jour, il saura bien la reprendre avec l'Assistance de Dieu..." (11, 240 f.).

Nach dieser Rede verläßt Napoleon III. das ärmliche Haus, und über einem blühenden Acker steigt eine Lerche auf. „Une alouette joyeuse achevait sa chanson des Gaules" (11, 243). — Als Bloy 1879 den Tod Napoleons IV. erfährt, stellt er fest: „C'est fini de la Tradition. La table est rase et la place est nette pour Celui qui doit venir" (9, 203).

Das Frankreich der Märtyrer, der Könige, der heldenhaften Armeen, das Frankreich Karls des Großen und Napoleons ist in den „mains impures de matassins" (3, 212). Das Symbol der „République des Vaincus", das Nationalfest, bedeutet für ihn „le Deuil National" (47, 103), wird ihm zum „jour de dégoutation nationale" (47, 206), zum „anniversaire des assassins" (16, 194). Die Präsidenten der Republik sind nicht würdig, das Erbe der Könige und Napoleons anzutreten (33, 85; vgl. 31, 32). Die Regierungen arbeiten geradezu am Untergang der Nation, wobei eine die andere zu überbieten suche. „Chaque fois que la République ôte sa chemise, c'est pour en mettre une plus merdeuse" (29, 232).

Frankreichs innere Einheit blieb bestehen bis zur Dreyfus-Affäre. Dreyfus hatte man schnell vergessen, „mais chaque troupe de maudits a gardé sa position de combat" (19, 183).

„Ce conflit grotesque et affolant, manigancé avec une astuce profonde par les bons amis de l'Allemagne, était une tentative pour détraquer la France, pour la priver de son équilibre, de sa clairvoyance et de sa force" (40, 211). „La mystérieuse Race juive, assistée de tous les démons d'Outre-Rhin, prenait ou allait prendre alors sa revanche de beauoup de siècles d'obnubilations et d'opprobres. Il s'en est fallu d'un cheveu de la Vierge Marie, juive elle-même, mais conculcatrice de Satan et Reine de la France, qui voulait, pour l'antique Peuple de Dieu d'où elle est sortie, un meilleur triomphe dans le voisinage de la Fin des Temps" (40, 214).

Der Weltkrieg ist nur „une école d'entraînement pours les martyrs futurs" (ib.), gleichzeitig aber auch eine Sühnestrafe; denn das gottlose Frankreich muß „subir, en punition de ses infidélités, les affres de l'heure actuelle, sans préjudice des tribulations d'agonie qui pourront survenir après cette guerre" (37, 76 f.). Als Bloy im August 1915 rückschauend die „situation de l'Ame française" untersucht, überschreibt er den kleinen Essai „L'Expiation" (39, 163 ff.). Als ein Glück und gutes Omen bezeichnet er es, daß der Zwiespalt, der seit 1899 in Frankreich bestand, überbrückt ist. „La France est unie en ce moment" (39, 169). Wenn diese Einheit und Einigkeit bestehen bleibt, dann wird die Vernichtung der „Eindringlinge" und „Barbaren" gelingen, die notwendig ist, damit Frankreich sein Schicksal erfüllen kann (39, 169, 172 f., 174 f.). Der Weltkrieg ist kein gewöhnlicher Krieg, sondern „une guerre d'extermination" (39, 179). Ende 1915 aber schon muß er feststellen:

„Ce qui se passe n'est vraiment pas de l'homme et nous sommes sans doute possible au seuil de l'Apocalypse. Il y a maintenant deux France, celle du Front et celle de l'arrière, l'une quasi sublime, l'autre prodigieusement abjecte" (46, 141).

Hier zeigt sich, wie so oft, die Antinomie der Geschichte (ib.), die nur durch ein göttliches Wunder beseitigt werden kann, durch „Celui qui doit venir". In der Hoffnung auf den, der kommen soll, stirbt Bloy mitten im Kriege. —

Bloy sieht den Anfang französischer Staatsentwicklung in der Bekehrung der Völker Galliens, durch die in der ersten Periode französischer Geschichte Franken, Römer und Gallier zu einem Staatsvolk wurden. Er vertritt also eine christliche These, die im Gegensatz steht zu den germanistischen, keltischen und römischen Thesen, die seit dem 16. Jahrhundert sich in Frankreich gegenüberstanden. Die germanistische These fand in Gobineaus Ariertum ihren letzten Ausdruck. Sie sieht in den Germanen die Freiheitsbringer und die Ahnen des französischen Adels. Bloy nun sieht von seiner christlichen These her in den Germanen nur Barbaren, die die christlichen Staaten immer wieder bedrohen, ob in Rom selbst, in Byzanz oder in Frankreich, wo die Normannen das katholische Reich Karls des Großen tödlich treffen. Für Bloy fallen die Kelten ganz weg, d. h. er spricht nirgends von ihnen. Die römisch-lateinische Ideologie tritt ebenfalls zurück, wenn er sie auch nicht ganz verdrängen kann: denn der Katholizismus kommt nun einmal aus Rom und hat Roms Erbe angetreten. In dem Maße, wie die „Latinisten" den Katholizismus gelten lassen, läßt er als Anhänger einer christlichen These das Lateinertum gelten. Das Lateinertum wird ihm ein Bestandteil des Katholizismus, und die „louve romaine" schlummert in ihm. Die Selbstverwirklichung Frankreichs sieht er im Mittelalter und insbesondere in Jeanne d'Arc. Eigenartig mag sein, daß Bloy als Katholik Ludwig den Heiligen nicht besonders hervorhebt; aber Jeanne d'Arc steht als direkte Gesandte Gottes höher, und mit ihr wurde Frankreich mündig und konnte das Erbe von Byzanz antreten. Mit der Verurteilung von Reformation und Renaissance, von Jansenismus und Gallikanismus steht Bloy teils in der Reihe der sog. Antiromantiker, teils in der Reihe der Klassizisten; aber er unterscheidet sich von ihnen durch sein christlich-transzendentes Geschichtsbild. Alle diese Bewegungen finden ihr Ende in der Revolution, die von Napoleon ins Positive gewendet wurde. Napoleon schuf damit ein neues Frankreich; eine zweite Selbstverwirklichung sieht Bloy hier. Hier liegt das Merkwürdigste seiner Konstruktion: die Verbindung und gleichzeitige Anerkennung von Royalismus und Bonapartismus. Um dies zu ermöglichen, in seine Ideologie einbauen zu können, knüpfte er an die Idee des Sacrum Imperium an. — Wenn Bloy also von der Tradition der katholischen Kirche spricht, der er anhängt, so meint er damit das Frankreich, das von Bischöfen und Heiligen geschaffen worden war und dessen Geist die tausend Jahre des Mittelalters beseelte, der sich in den gotischen Domen, den Kreuzzügen und der legenda aurea widerspiegelt. Wie bei allen Franzosen, so deckt sich auch bei ihm hier National- und Kulturidee. Nicht die Kulturidee gibt seinem Nationalismus seine Schärfe, erst die Annahme übernatürlicher Lebensverbindungen zwischen Frankreich und dem Katholizismus macht seinen Nationalismus zum Chauvinismus, zu einem „übernatürlichen Patriotismus". Eine übernatürliche Macht ist Frankreich immanent und wirkt in ihm: Christus selbst, der Frankreich sein

Herz gab und seine Mutter immer wieder sendet. Christus und mit ihm der Katholizismus haben sich an Frankreich gebunden, und nicht Frankreich an die Kirche. So hebt Bloy nicht hervor, was Frankreich für die Kirche getan hat, sondern was die Kirche und Gott für Frankreich getan haben. Er hätte nie ein Werk wie Goyau geschrieben: „Ce que le Monde catholique doit à la France" (1918), höchstens hätte er es genannt: „Ce que la France doit à Dieu et à Eglise". Was Bloy meint, hat eine Mystikerin, Lucie Christine, eine Zeitgenossin von ihm, am 28. September 1884 in ihr Tagebuch geschrieben: „Notre-Seigneur m'a parlé de sa Mère dans la sainte communion: ‚Vois, m'a-t-il dit, combien mon coeur aime la France! Je ne pouvais rien lui donner de plus cher que ma Mère et je la lui ai donné (cit. Curtius, Frankreich, S. 100 A. 1). Verlaine wiederholt denselben Gedanken in dem Gedicht „Saint-Graal" (Oeuvres compl. II, 46/48), das er Bloy gewidmet hat. Verlaine sieht in dem Blute Christi die Hoffnung für das schließliche Heil Frankreichs, das immer noch für Frankreich vergossen wird: „Le sang de Jésus Christ ruisselle sur la France". Mit diesem Glauben hat Bloy aber Frankreich aus der Gesamtheit der Nationen hervorgehoben und absolut gesetzt. Was Fichte einst in seinen „Reden" von Deutschland sagte, könnte Bloy in Frankreich sagen: Im deutschen Volk ist Göttliches erschienen — Göttliches wird aus ihm herausbrechen" (Ausg. Reclam, S. 108). Wie alle Anhänger einer solchen Auserwähltheitsidee in Frankreich, erscheint auch Bloy als Vertreter eines aggressiven Chauvinismus. Neben Frankreich hat keine Nation eine Existenzberechtigung, sofern sie nicht das Brot seiner Hunde essen will oder im Rahmen seiner Ideologie einen Platz findet wie Byzanz. Bloy zieht die Konsequenz und wird zum Gegner aller Nationen, wobei die Intransigenz seines Nationalismus sich mit fast ausschließlicher Schärfe gegen Deutschland richtet.

3. Frankreich und die Welt.

„Jésus-Christ, unique monarque légitime et suzerain de tous les monarques de boue et de cendre, ne pouvait avoir d'autre royaume terrestre que celui de France. On ne l'imagine pas roi d'Angleterre ou d'Espagne et le dernier étage de la démence ou du ridicule serait, par exemple, de le supposer régnant sur la Prusse ou la Bulgarie" (37, 14). Um diesen Glauben zu veranschaulichen, wählte Bloy das Bild eines Gebäudes, in dem nur ein königliches Zimmer enthalten ist, das der französische König innehat. Die anderen Räume sind nur für Diener bestimmt, und in ihnen wohnen die anderen Monarchen, „pour coucher par terre". Diese Auserwähltheit und Hegemonie Frankreichs ist ewig; und wenn Frankreich diese Hegemonie — in politischem und geistigem Sinn — in der Tat nicht hat, so glaubt Bloy dennoch an Frankreichs übernatürliche Mission. „C'est le mystère sans obscurité, symbolisé par la nuit transparente", sagte Termier einem jungen Franzosen aus Kanada, nachdem er Bloy

zitiert hat, wo er von der „Notwendigkeit" Frankreichs für Gott spricht (P. Termier: A la Gloire de la France, Paris 1926, S. 258). Ein Europa ohne Frankreich „est quelque chose de trop infernal (30, 35), und alles, was nicht französisch ist, gehört dem Reiche Satans. Während des Krieges schreibt Bloy:

„Une imagnation religieuse peut se présenter l'Europe actuelle, c'est-à-dire le monde, comme une pyramide au sommet de laquelle est accroupie la Prusse, ennemie de Dieu et des hommes. C'est là que viennent les influences néfastes, les conscrits de perdition, les sentences de mort. C'est le lieu de mensonge, de la perfidie, de l'orgueil bête, de la folie furieuse des grandeurs, c'est le paradis de Satan qui s'y fait adorer sous les dégoutantes espèces d'un empereur en putréfaction" (40, 222).

Ähnliches sagt er, wie wir sehen werden, auch von anderen Nationen Europas. Als Lösung für diese Spannung Frankreich und den übrigen Völkern kennt er nur eins: „delendae sunt", und immer wieder fordert er ihre Ausrottung in einem apokalyptischen Kriege (33, 115).

Die Gesinnung, die sich in Bloys übernatürlichem Nationalismus, der Identifizierung von Frankreich und Gott, zeigt, bedeutet einen Bruch mit jeglichem Universalismus und ökumenischen Geist, eine Verengung des Kulturbewußtseins und Kulturbegriffes. Nicht schwebt Bloy eine polyphone Harmonie der Nationen vor, wie sie das Mittelalter kannte und die heute unsere Sehnsucht ist, sondern ein Weltreich, in dem Frankreich herrscht und in dem der Geist des Katholizismus lebt: die ganze Welt muß und soll französisch sein. Dann wird Frankreich kein „territoire géographique" mehr sein, sondern die Erdkugel umspannen. Aber an den Boden Frankreichs (40, 103) ist diese Sendung gebunden und von ihm muß sie über die Welt verbreitet werden. Den Mittelpunkt dieses Weltumspannenden Reiches wird das hl. Grab bilden.

Aus dem Osten kam einst das Heil. Er ist für Bloy wie für Ballanche „notre berceau cosmogonique et intellectuel" (Viatte II, 221). Nicht nur der Mittelpunkt dieser Erde ist der Osten, sondern des ganzen Kosmos. Bloy kann es nicht glauben, daß die Erde nur ein Teil des großen Sonnensystems sein soll. Wie die alten und die „einfachen" Menschen des Mittelalters sieht er die Erde und auf ihr das Grab des Heilandes als Angelpunkt des Universums.

„Antérieurement au crétinisme scientifique les enfants savaient que le Sépulcre du Sauveur est le centre de l'Univers, le pivot et le cours des mondes. La Terre peut tourner autant qu'on voudra autour du Soleil. J'y consens; mais à condition que cet astre, qui n'est pas informé de nos lois astronomiques poursuive tranquillement sa révolution autour de ce point imperceptible et que les milliards de systèmes qui forment la roue de la Voie lactée continuent le mouvement. Les cieux inimaginables n'ont pas d'autre emploi que de marquer la place d'une vieille pierre où Jésus a dormi trois jours" (16, 140 ff,; vgl. P. Termier: La Vovation de Savant, S. 52 f.).

Den Schutz dieses mystischen Ortes übt nach Bloy Byzanz aus; es ist das Land der Mitte zwischen Osten und Westen, das den Westen schützen muß vor den Feinden im Osten und den Osten vor den Feinden im Westen, je nachdem der Osten oder Westen Träger der christlichen absoluten Tradition ist. „Quand l'Occident sera devenu tout à fait gâteux, l'Orient redeviendra jeune et vice versa in aeternum" (19, 60). Die Endzeit wird den Osten erheben, und die Gläubigen des Westens werden erschreckt nach Osten fliehen. Byzanz wird den sie verfolgenden Antichrist aufhalten. Bloy berührt sich in diesen Spekulationen mit manchen früheren Denkern (vgl. W. Rehm: Der Untergang Roms im abendländischen Denken, Leipzig 1930, III. Kap.; E. Benz: Ost und West in der christlichen Geschichtsanschauung in: „Die Welt als Geschichte" I, S. 488—513).

In Bloys Konstruktion ist Byzanz das Land der Mitte, über das Frankreich herrschen muß. Bloy will einen neuen Kreuzzugsgeist entfachen, der das Ziel hat, ein neues „lateinisches Kaisertum" in Konstantinopel zu begründen.

„Depuis une dizaine de siècles au moins, il n'y a jamais eu qu'une question d'Orient, question à triple face et à triple tour: Extermination ou du moins expulsion des musulmans, extermination des Grecs et conquête du Saint-Sépulcre" (23, II, 180).

„Que pronostiquer de Constantinople? Pourrait-on citer un valable mot sur la fameuse question d'Orient? Une force mystérieuse, irrésistible tourne le coeur de l'homme vers l'Orient qui fut son berceau. On a vu cela dans tous les siècles. La mort lui semble située au couchant et cet instinct préexistait aux Croisades. Aucune politique occidentale n'y changera rien. Les peuples continueront de hennir de plus en plus fort du côté de la lumière et le temps n'est peut-être plus bien loin où les plateaux de la vaste Asie verront accourir des multitudes épouvantées" (26, XIII).

Bloys Anschauung in die politische Sprache von etwa 1900 übersetzt heißt: Frankreich soll in die Selbstbestimmungskämpfe der Griechen, Bulgaren und Türken eingreifen, ihnen seine Herrschaft aufzwingen und so eine neue „Propontide immense" (26, X) aufrichten. Bloy versteht es infolgedessen nicht, wie französische Studenten sich für die nationalen Bestrebungen der Griechen, „qui en moyen-âge ont fait rater tous les croisades", deren Geschichte „une traînée de pourriture et de sang" ist, begeistern können (20, I, 140 f.). Bulgarien und die Türkei, deren „destins furent parallèles pendant tous les siècles", müssen untergehen. „Les deux périront ensemble vraisemblablement et il n'y aura plus d'obstacles sur la grande voie d'Asie qui mène à la vallée de Josaphat" (26, XV).

Rußland muß dasselbe Schicksal der Vernichtung treffen, da es seit je die Herrschaft über Byzanz erstrebt, das Frankreich vorbehalten ist. „Sviatoslav était pour Byzance la même menace et le même danger qu'Alaric pour Rome au cinquième siècle" (26, 92).

Die Russen sind die Preußen Osteuropas; wie diese gegen Frankreich vorgehen, so jene gegen Byzanz (26, 91). Für Bloy ist so die russische Niederlage im Kriege gegen Japan (1904/05) „une manifestation surnaturelle" (29, 77). Mit scharfen Worten wendet Bloy sich gegen die russophile Politik der dritten Republik; „ce délire franco-russe est un prestige diabolique" (17, 1, 182; vgl. 23, I, 149 ff.). Ebenso entschieden lehnt er jeglichen geistigen Einfluß ab, „ce célèbre désespoir qui descend aujourd'hui comme un dragon d'apocalypse des plateaux slaves sur le vicil occident" (4, 34 ff.). Bloys Urteil klingt zusammen mit der antirussischen Haltung eines J. Lemaître und Maurras, wenn auch ihre Begründungen verschieden sind. Mit denselben Vertretern des „Lateinertums" ist er einig, wenn es heißt, alles Germanisch-Deutsche abzulehnen.

Die Germanen in ihrer Gesamtheit tragen das Odium, Rom zerstört zu haben (4, 166). Die germanischen Normannen verwundeten Karls des Großen Reich zu Tode und vernichteten in England eine große christliche Kultur (31, 165). Alarich ist nur mit Attila und den barbarischen Russen des 10. Jahrhunderts zu vergleichen (37, 15; 26, 92). Die Vandalen — natürlich! — sind der Inbegriff germanischer Grausamkeit und werden in Bloys Kriegstagebüchern immer wieder zitiert (47, 149). Der Geist, der die Spanier in ihren Kolonien die Eingeborenen ausrotten ließ, ist vandalisches Bluterbe (7, 9).

Die Deutschen sind die Hauptvertreter dieser Rasse, und die Preußen sind die Verkörperung dieses Geistes, der ganz Deutschland vergiftete. Bloy unterscheidet, wie so viele Franzosen, „deux Allemagnes": das verpreußte Deutschland und das Deutschland des Imperium Sacrum (vgl. zu der Deux-Allemagne-Vorstellung Klemperer: Idealist. Lit. Gesch. 1929, S. 127 ff.). Die Geschichte des Sacrum Imperium bewundert Bloy, wie andere ein idealistisches Deutschland bewundern. Vor allem lobt er die Zeit der Ottonen, die eine abendländische Aufgabe zu erfüllen hatte: „la glorieuse maison de Saxe" ist „la fleur du Saint-Empire" (26, 185).

„Le seul grand prince qu'il y eût en Europe, à l'avènement de Nicéphore, était Otton Ier, second empereur de la maison de Saxe, après l'Oiseleur. La grade victoire du Lechfeld ... avait sauvé l'Europe. Il venait de restaurer, vaille que vaille, l'Empire d'Occident, en se faisant couronner à Rome. A dater de lui recommença cette sorte d'équilibre politique institué naguère par Charlemagne et presque aussitôt perdu. Quedlinbourg fit contrepoids à Constantinople" (26, 30).

Geistige Vertreter dieses alten Deutschland sind für Bloy Bach, Händel, Beethoven und besonders Anna Katharina Emmerich.

„Autrefois, cependant, bien longtemps avant Luther, elle (l'Allemagne) avait donné quelques saints à l'Eglise et même, au commencement du siècle dernier, on avait vu sortir d'une vieille souche de paysans de Westphalie l'étonnante fleur de mysticité chrétienne qui

se nomme Anne-Cathérine Emmerich. Mais rien, au delà du Rhin, ne subsiste aujourd'hui de ces empreintes" (40, 221).

Seit 1870 aber gibt es dies Deutschland nicht mehr, sondern nur noch Preußen, „la Prusse luthérienne" (33, 197), dessen eigentlicher Begründer Friedrich der Große war (40. 224). Nachdem es sich Deutschland im Laufe des 19. Jahrhunderts unterworfen hatte, wuchs sein Hochmut immer mehr, bis er schließlich zu einer Gefahr für Europa wurde (40, 221 ff.). Den Franzosen wirft Bloy bei dieser Gelegenheit vor — und hat dabei die Anhänger einer idealistischen Deutschland im Auge —, daß sie diesen Wandel in Deutschland nicht erkannt hätten.

„On est venu à supposer une Allemagne douce et inoffensive et son chef passait pour un mystique de la paix, cependant qu'elle préparait, presque sous nos yeux, le plus formidable matériel de guerre et qu'un prodigieux réseau d'espionnage facilitait à l'avance l'invasion de notre territoire" (40, 218).

Bloy wiederholt immer wieder Mirabeaus Wort: „La guerre est l'industrie nationale de la Prusse" (11, 1, vgl. 39, 168). Immer wieder redet er seit den 90er Jahren von Kriegsvorbereitungen und Einfallsabsichten Deutschlands (29, 83 f.; 36, 306). Nicht genug damit: Deutschland sucht mit seinem Geiste Frankreich zu durchdringen, um es zu schwächen. Der „preußische Jude" Albert Wolff ist „maître en France" (4, 407).

H. Heine, „un désespéré radical", stand ihm zur Seite, „et dardait ses flèches contre les mamelles augustes de la Piété" (2, 261 f.).

Hegel hemmt den französischen Geist (16, 168). Der „schwerfällige Geist" des Protestantismus hat den „bon sens des races latines" angesteckt (16, 119); er droht, die französische Eigenart zu zersetzen. „Le protestantisme c'est l'exclusion du surnaturel, c'est le Surnaturel exclu du Christianisme ... Le Christianisme s'évanouit pour faire place, dans les étables de Luther et de Calvin, à une rationalisme abject, certainement inférieur à l'athéisme" (22, II, 54 f.).

Bloys Deutschenhaß gipfelt in „Seur de Sang" und in seinen Kriegsbüchern, die selbst in Frankreich Anstoß erregten. „On me jugea excssif, intempestif et profondément injuste", klagt er selbst einmal (39, 7). Interessant für uns dürften die Kriegserzählungen insofern sein, als Bloy mit Genugtuung französische Taten von der Art berichtet, wie sie die Franzosen den Deutschen als Beweis scheußlicher Brutalität andichten. So bringen z. B. von einem Überfall die „tapferen Jungen" dem Kommandanten zwölf preußische Spitzhelme, und in jedem das zugehörige Paar Ohren (Les Vingt-Quatre Oreilles de Guele-de-Bois, 11, 25 ff.). Motivgeschichtlich erwähnenswert ist die Geschichte „A la table des Vainqueurs" (11, 83 ff.). Sie enthält eine neue Fassung des Atreusmotivs, das hier im Dienste des Chauvinismus verwandt wird. In Form einer Beichte auf dem Totenbett berichtet eine Frau, deren Gatte und Kinder Opfer des Krieges wurden. wie sie einem bei ihr einquartierten kranken

deutschen General die Leiche seines eigenen Sohnes, den sie ermordete, auftischte. Dieser stirbt an der Mitteilung dieser Tatsache, die sie ihm zur Vollendung ihrer Rache macht. (Das Motiv des gegessenen Herzens findet sich auch in der Erzählung „La Fève", 14, 217 f.). — Wenn Deutschland der Abschaum der Menschheit ist, warum wird es denn dann nicht von Gott bestraft? Auf diese Frage, die Bloy sich einmal stellt, gibt er folgende Antwort:

„L'Allemagne n'a peut-être pas encore intégralement comblé la mesure. Il doit y avoir je ne sais quel outrage suprême qui aurait manqué jusqu'ici" (40, 104 f.). Aber dennoch: „L'Allemagne est visiblement désignée, marquée pour une excessive humiliation. Son arrogance barbare et son hyocrisie féroce ont été trop loin. Elle sera donc écrasée ... des fleuves découleront ... Le monstre abattu, l'Europe entière se précipitera hideusement à la curée ..." (39, 174).

Die endgültige Vernichtung, glaubt Bloy, werde sich nach einer alten Prophezeiung „dans la plaine du ‚Bouleau' près de Paderborn" (39, 177 f.) vollziehen; an anderer Stelle spricht er von den „plaines de Westphalie" (39, 206).

Gegen die Engländer hegt Bloy denselben Haß wie gegen die Deutschen, obwohl oder gerade weil sie während des Weltkrieges auf Frankreichs Boden gegen Deutschland kämpften (37, 66 f.). Er kann ihnen nicht verzeihen, daß sie Jeanne d'Arc verurteilten und Napoleon zu Fall brachten. „L'Alliance avec la protestante Angleterre qui fit brûler Jeanne d'Arc avant d'assassiner Napoleon" (37, 41) brachte die Engländer 1914 wieder wie im 15. Jahrhundert nach Frankreich, und Bloy glaubt, daß sie jetzt, nachdem sie sich in der Champagne festgesetzt haben, Frankreich nicht wieder verlassen würden. Das Christentum, das erst im 6. Jahrhundert nach England gelangte, als die Franyosen schon längst Christen waren, wurde „mélangé de traditions démoniaques, tel qu'on l'a vu plus tard, dans l'Allemagne du Nord et dans la Russie" (31, 166). Als in der Wurzel verdorbenes Volk kann England das junge Frankreich nie mit Waffen besiegen. „La fameuse Rivalité traditionnelle n'est pas autre chose que l'antagonisme séculaire d'un peuple noble et d'un peuple ignoble, la haine d'une nation cupide pour une nation généreuse" (33, 182 ff.). „L'Angleterre n'est pas seulement l'ennemie naturelle de la France. Elle était son ennemie surnaturelle" (33, 187), seit Heinrich VIII. aus der Insel der Heiligen die „île infâme" gemacht hat. Aus dem „fröhlichen England" sei „un enfer de mélancolie" geworden, eine Wandlung, die sich bei allen Völkern vollziehe, die von Rom abfallen (44, 53 f.). Englands Trennung von Rom sei letzten Endes eine Strafe Gottes, weil es Jeanne d'Arc gekauft und hingerichtet habe. „La quittance de l'Iscariote lui fut apporté, le siècle suivant, par les apôtres de Jean Calvin" (37, 199). — Wenn Napoleon unterlag, so waren es doch nicht Tapferkeit und Heldentum, die ihn besiegten: „Ce qui prévalait contre lui, le grandiose et magnanime empereur latin, c'était, en la personne du médiocre Welling-

ton, toutes les boutiques et tous les coffres-forts de Londres" (33, 193). Mit seinem Gelde (33, 199) hat England die ganze Welt vergiftet: „on est assuré de rencontrer un excrément anglais à toutes les intersections de l'infini" (4, 44). Wenn Bloy den Tod der Königin Viktoria am 22. Januar 1901 mit folgenden Worten festhält: „Crevaison de l'antique salope Victoria (23, I, 30), so liegt der Nachdruck auf „crevaison". Zu diesem Wort macht er die Bemerkung: „La locution ‚crever' . . . convient admirablement à la mort des riches".

Die anderen germanischen Länder werden nicht besser behandelt. Das „Katholische" Österreich (33, 197) hat immer wieder seine Katholizität verleugnet: in den Kämpfen gegen Napoleon stand es auf Seiten der Häretiker Preußen, England und Rußland. Im Weltkrieg hilft es ebenfalls dem protestantischen Deutschland (33, 199). Auch die nordischen Länder sind für Bloy Inbegriff des protestantischen Schreckens! Er selbst war zweimal längere Zeit in Dänemark, ohne das geringste Verständnis für dieses Land zu finden (22, I, 156).

Die Holländer sind für ihn nur Calvinisten und jeder einzelne „un mufle derrière une digue, avec des élans de garçon-coiffeur très avisé (21, 64; vgl. 36, 278).

Belgien rechnet er auch noch zu den nordischen Ländern. „Ce pays est incontestablement le chef-lieu de l'Hypocrisie, de l'Avarice, de l'Imbécilité catholique" (23, I, 55). „D'après les idées belges, tout homme qui dépose un excrément contre le mur de l'Eglise est nécessairement un héros (2, 220). Diese „ban-lieue de Sodome" fand im Weltkrieg ihre Strafe (46, 136; vgl. 47, 211). Ihre Sprache ist „un tout petit français" (2, 220), und in der Literatur vermögen „ces banlieusards de la littérature française" (31, 320) nichts zu leisten.

Ein lateinisches Bewußtsein, ein Gemeinschaftsbewußtsein der romanischen Völker besitzt Bloy nicht. Rom ist für ihn das Haupt der Christenheit.

„Rome, cela va sans dire, demeurait toujours la Mère. C'était là que résidait le Geôlier de la Béatitude qui tient les Clefs en sa main. Oui, sans doute, mais ce siège de l'incontestable Primauté, à forces d'outrages, avait perdu tout son décor, tandis que l'autre, la rivale de l'éternelle, n'avait qu'à étendre les mains, un peu au-dessus de ses imprécables murs, pour tirer à elle toute la magnificence du globe" (16, 138).

„La Rome du Dieu Unique, la Rome des pauvres, des apôtres et des martyrs semble avoir été frappée à mort au sortir des catacombes. Quelque chose d'infiniment précieux que rien n'a remplacé disparut alors et les grands docteurs qui vinrent plus tard ne donnèrent pas autant de lumière que les flambeaux vivants allumés dans les jardins de Néron" (26, 185).

Neuen Glanz erhielt Rom erst wieder, als Napoleon das Kaisertum neu errichtete. Seither ist die Geschichte Italiens „le désordre même de l'enfer" (26, 187).

Das seit 1870 bestehende Italien ist „un pauvre petit Hercule sans muscles" (3, 165). Die Freimaurer feiern dort ihre Triumphe (47, 205). „L'Italie renégate qui compte par centaines et peut-être par milliers des autels à Satan, ne tardera guère à se joindre à nous, quand elle verra que nous sommes décidément les plus forts" (46, 136), schreibt Bloy, als Italien 1914 nicht an die Seite Deutschlands tritt. In der Renaissance hat es das Christentum verfälscht, nachdem Dante den Anstoß gegeben hatte. „Dante partage avec Raphael engendré de lui la gloire d'avoir préparé la Bondieuserie sulpicienne". In Dante sieht er einen „imagier souvent admirable, mais un penseur nul et une âme de journalisme théologicien ... Pour tout dire, la Divine Comédie est un cadeau anticipé du protestantisme" (22, II, 128 f.). In seinen „violences" zeige er sich als „pauvre journaliste gibelin" (ib.).

Spanien war für Bloy in seiner Jugend ein romantisches Ideal. „Si l'Espagne n'avait pas été si loin derrière les monts ennemis de nos faibles pieds, nous serions bien parties comme sainte Thérèse et son frère, âgés de dix ans, non pour conquérir les barbares à Jésus-Christ, mais pour voir couler le sang des bêtes et le sang des hommes dans l'apothéose d'or que notre imagination supposait" (7, 5).

Beim Studium der Geschichte glaubt sich Bloy gezwungen, Abstriche an seiner jugendlichen Begeisterung zu machen. Spanien war einmal die erste Nation des Abendlandes. „Un personnage extraordinaire (Kolumbus), envoyé de Dieu, lui avait donné la moitié du globe" (7, 30). Das war die Belohnung dafür, daß es Renaissance und Reformation von sich ferngehalten hatte (7, 32). Aber die Mißachtung die Kolumbus dort fand, rief Gottes Gerechtigkeit auf den Plan und ließ ihn Spanien für immer bestrafen.

„L'ingratitude de Ferdinand épuise l'imagination. Depuis l'Iscariote, il y avait eu rien d'aussi complet. Il y a là un tel repli d'iniquité qu'on est tenté de supposer que la prompte déchéance de l'Espagne en a été le châtiment et que la Justice de Dieu a vengé sur toute une nation les inénerrables offenses de son deuxième Précurseur... Car l'Espagne entière fut aussi coupable que son roi ... Christophe Colomb ne put trouver dans tout ce peuple ni un semblant de pitié pour ses malheurs, ni une grimace de sollicitude pour sa mémoire (7, 37).

Spanien wurde seither arm und einsam und schloß sich gegen alle anderen Nationen ab.

Frankreich als Messias der Nationen steht im Mittelpunkt der Welt. Wegen dieser Auserwähltheit stehen alle anderen Nationen gegen es und suchen es zu vernichten und zu unterhöhlen: Italien brachte die Renaissance, Deutschland und die nordischen Länder den Protestantismus und Rationalismus, England den Geschäftsgeist. Spanien schlos sich gegen alles ab und verkümmerte in sich selbst.

Die östlichen Länder suchten und suchen immer wieder, es vom Quell seiner Tradition, dem hl. Grabe, abzuschließen. Englands Trachten im Hundertjährigen Kriege und zur Zeit Napoleons war, Frankreich auch politisch zu vernichten. Preußen-Deutschland versuchte dasselbe 1870/71 und im Weltkrieg. Frankreich kann aber nicht zugrunde gehen, obwohl es seine Tradition mehrmals verleugnet hat. Dafür muß es büßen, und als Werkzeug hat Gott die anderen Nationen gewählt, die damit im Gesamtbild von Bloys Geschichte ihren Platz und Wert im positiven Sinne erhalten. Als Messias der Nationen büßt Frankreich aber die Sünden und Verbrechen der anderen Nationen; es leidet für sie wie Christus für die ganze Welt gelitten hat. „Une lettre de Raïssa (Maritain), venue hier soir, me dit qu'il y a en traitement à Versailles un blessé à qui les Allemands ont crevé les yeux avec un canif ... et qu'aux environs de Compiègne on a trouvé une femme crucifiée toute nue sur une porte. — Symbolisme effroyable, étrangement voulu. Le peuple français aux yeux crevés et la France nue, crucifiée sur la porte du ciel!" (47, 200).

4. Bloys Bücher zur Geschichte.

Wenn man Bloys Bücher, die geschichtliche Themen behandeln, von dem Gesamtbilde, das er sich von der Geschichte macht, aus betrachtet, so kann man feststellen, daß sie sich gerade mit den Zeiten beschäftigen, die nach Bloy Höhepunkte und Wendepunkte sind, und denen, die für die Grundlegung der Substanz Frankreichs von Bedeutung sind. „Constantinople et Byzance" zeigt den Quellpunkt und Ausgangspunkt französischer Geschichte, das Erbe, das Frankreich zu seiner Verwaltung übernommen hat. „Jeanne d'Arc et l'Allemagne" gibt ein Bild der ersten Selbstverwirklichung, „L'Ame de Napoléon" eins der zweiten. „La Chevalière de la Mort", „Le Fumier des Lys", „Le Fils de Louis XVI" und „Le Prince Noir" zeigen auf, warum Frankreich nicht in dieser Welt zu seiner endgültigen, dritten Selbstverwirklichung kommen kann. In „Sueur de Sang" und den beiden Büchern über den Weltkrieg („Méditations d'un Solitaire en 1916", „Dans les Ténèbres") spürt Bloy der Substanz Frankreichs nach. Die Kolumbusbücher „Le Révélateur du Globe" und „Christophe Colomb devant les Taureaux" sind für Bloys Gesamtwerk bezeichnend: einmal als Niederschlag eines zeitgenössischen Kampfes, an dem er damit Anteil nahm, zum andern als Zeugnis für seine fast blinde Begeisterung für sein Ideal. Sie stehen aber nur am Rande seiner Geschichtskonstruktion.

Die Kolumbusforschung erlebte in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts einen ungeheuren Aufschwung im Hinblick auf die 400-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas. Man wollte zu einem endgültigen Kolumbusbild kommen. Zwei Richtungen treten auf:

Schwarzmaler und Heiligsprecher. Jene sehen in Kolumbus den Goldhungrigen. Die Heiligsprecher waren vor allem in Frankreich beheimatet. Ein Kreis um den Grafen Roselly de Lorgue vertrat die Ansicht, daß Kolumbus ein Heiliger sei, der nach Westen fuhr mit der einzigen Absicht, das Evangelium zu verkünden. In der Zeit zwischen 1856 und 1892 versuchten sie alles, um den Heiligsprechungsprozeß einzuleiten. Der Erzbischof von Bordeaux bat 1866 Pius IX., den ersten Papst, der Amerika betreten hatte, um Einleitung des Prozesses. Infolge seines Buches „L'Ambassadeur de Dieu et le Pape Pie IX" (Paris 1871) wurde Roselly zum Postulator Causae ernannt. Es gelang ihm, einen großen Petitionssturm ins Werk zu setzen, an dem sich fast der gesamte französische Episkopat beteiligte. Der Italiener Sanguinetti suchte die ganze Bewegung abzutun in der Schrift „Satan contre Christophe Colomb" (Paris 1876). Roselly blieb fest und verfolgte sein Ziel bis er 1892 starb. Rom bewahrte allen Petitionen gegenüber eine negative Haltung, und es ist bis heute noch nicht zum ersten Schritt, der Introductio Causae, gekommen (vgl. Bernhard Duhr: Die Kolumbusfrage. Stimmen der Zeit, Dez. 1930, 195 ff.; über Roselly vgl. Hector Talvart in Cah. I, 2, 45 ff.). Bloys Bekanntschaft mit Roselly datiert seit seiner Tätigkeit am „Univers". Barbey begeisterte Bloy für das Kolumbusbuch des Grafen (7, 197). Als dieser von Sanguinetti angegriffen wurde, entschloß Bloy sich, eine populäre Wiedergabe von Rosellys Anschauungen zu schreiben und ihn zu verteidigen. Sie erschien 1879 in der „Revue du Monde Catholique" in vier Fortsetzungen. Bloy stellte diese Artikel zu einem Buche zusammen, das 1884 mit einem Vorwort von Barbey d'Aurevilly erschien. Kolumbus fährt als „Messager de la Croix" nach Amerika: „C'est le monde entier qu'il fut chargé d'amplifier et d'arrondir comme une sphère impériale pour la domination future de Jésus-Christ" (7, 39). Als er seine Aufgabe erfüllte, wurde er verfolgt und hatte die schlimmsten Leiden zu ertragen.

„Christophe Colomb a reçu de Notre-Seigneur Jésus Christ, dont il partagea plus qu'aucun autre les souffrances, le privilège réservé de traîner, comme Lui-même, tout un peuple stigmatisé de sa mort, dans le sillon de son immortalité" (1, P. II, chap. 11).

Das Holz seiner Schiffe „c'était le précieux sur terre après celui de la croix du Christ" (ib., chap. 7). Er ist der Gute Hirt, der die verlorenen Schäflein Amerikas heimführen will. „Christophe Colomb devant les Taureaux" von 1890 weist Angriffe, die gegen Bloy und Roselly erhoben wurden, zurück. Mit Roselly scheint Bloy sich später verfeindet zu haben, da dieser ihm nicht die nötige Anerkennung zollte (22, I, 92). Bloy lehnt später sogar Ansichten Rosellys ab und bemüht sich, „objektiver" zu werden. „Isabelle que j'ai louée dans le „Révélateur du Globe" me dégoûte aujourd'hui et les louanges abjectes de Roselly, quand il parle de cette princesse, me font vomir" (23, I, 157 f.). Unter Bloys Einfluß entstand Vincent d,Indys

„Légende de Colomb". Claudels Kolumbusoper bewegt sich in denselben Gedankengängen.

Auf ähnliche Weise wie das Kolumbusbuch, entstand das Byzanzbuch. Es ist eine volkstümliche Bearbeitung von Schlumbergers „Epopée byzantine" (1890—1905). Es behandelt das 10. und die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts byzantinischer Geschichte, eine Zeit, in der Byzanz einen Höhepunkt seiner Macht unter Basilios II. erreicht hatte. Durch Schlumbergers Darstellung wurde Byzanz ein beliebtes Thema der Literatur. Paul Adam veröffentlich 1893 seine „Princesses byzantines", 1899 „Basile et Sophia", 1907 „Irène et les Eunuques", Romane, die im 8. und 9. Jahrhundert spielen. Charles Diehls „Théodora" wird in Paris aufgeführt, Sarah Bernhardt spielt die Titelrolle.

„Elle évoquera les splendeurs du Bas-Empire, bâtira au milieu de nos brouillards industriels un décor fleuri et somptueux de Byzance et dressera sur les imaginations éblouies l'image de Théodora, impératrice d'Orient" (E. Raynaud, 15).

In anderm Sinne als das Pariser Theaterpublikum faßte Bloy Byzanz auf: „Relu Schlumberger pour vaincre l'ennui. Plaisir extrêment. La splendeur de Byzance fait palir étrangement la cour de Napoléon, éblouissante pourtant, mais sans tradition ni permanence" (31, 335). „Sans courage pour écrire, je relis ‚L'Expédition des Almogavares' de Schlumberger, livre tout précis" (36, 31).

Um Frankreichs „Dekadenz" deutlich zu zeigen, zeichnet Bloy die glänzenden Taten byzantinischer Herrscher nach. An ihnen soll Frankreich neue Kraft gewinnen, Byzanz soll Vorbild sein. Wie Byzanz Hort und Mittelpunkt einer tausendjährigen Kultur und Geschichte war, so soll es auch Frankreich sein. Er steht also in Gegensatz zu Paul Adam, der den Verfall Ostroms zeigt und ihn in Parallele setzt zum Frankreich des Fin de Siècle. Die byzantinische Dekadenz wird als Schreckgespenst hingestellt, wie bei andern Roms Verfall als warnendes Beispiel erscheint. Byzanz ist für Bloy „les parties sexuelles du monde civilisé: ‚Venter mens tremuit ad tactum eius', est-il soupiré dans le Cantique. Quand on touche à Constantinople, le monde frémit de la tête aux pieds" (23, II, 179). So erscheint Byzanz bereits in der „Femme Pauvre", an der Bloy arbeitete, als er Schlumbergers Forschungen kennenlernte. Das Mittelalter steht ganz im Banne von Byzanz, das nie von Babaren überflutet wurde und das „Reliquaire du monde" ist. In der „Femme Pauvre" findet sich auch die Beschreibung eines Bildes des Malers Leopold, das den Tod des Kaisers Andronikus (12. Jh.) darstellt: „Andronic livré à la populace de Byzance" (16, 146). Bloy versucht hier, das Mitleid auszudrücken, das die Qualen dieses „horrible Andronic" einflößen. Die Anregung zu dieser Episode fand er wohl in einem Artikel von E. Barthélemy „La mort d'Andronic" (M. de F., Mai—Juni 1893). — Ein Artikel, den Bloy 1903 veröffentlichte: „Trente aus d'assassinats" (abgedruckt 23, II, 178 ff.), soll die Aufmerksam-

keit auf das Ende des byzantinischen Reiches (1453) und die Geschichte der Stadt seither lenken. Alle Kaiser und Könige Europas hätten seit 450 Jahren ihre Pflicht nicht getan, weil sie Konstantinopel nicht den Türken entrissen hätten (23, II, 179). Bloy fordert eine Koalition aller europäischen Mächte, die „la vermine de Mahomet" aus Byzanz vertreiben sollte. Diese Koalition schien ihm 1903 um so notwendiger, als Abdul-Hamid „semble ne connaître d'autres joies que les massacres et les supplices". „Plût à Dieu que le scélérat pût exterminer tout son empire! Mais l'inertie de l'Europe complice d'un tel assassin et lui permettant d'égorger jusqu'à des peuples européens, c'est un spectacle à déssécher la langue d'un prophète" (23, II, 183).

So wird sein „Epopée byzantine et Gustave Schlumberger" von 1906 eine politische Streitschrift. Die neue Ausgabe von 1917 mit dem Titel „Constantinople et Byzance" hat denselben Sinn; denn damals kämpfte die Türkei im Bunde mit Deutschland gegen die Allierten.

„Avant qu'elle disparaisse à jamais, de manière ou d'autre, j'ai cru qu'il pouvait être utile de donner mon témoignage en montrant une dernière fois cette ville fameuse telle que je l'ai vue au Xe siècle. . . ." (26, XIV f.).

Der Inhalt deckt sich ganz und gar mit dem Werke Schlumbergers, dem er den Vorwurf macht, bei Behandlung des Papsttums dessen „fonction surnaturelle ou suprahistorique" nicht erkannt zu haben (26, 144). — Weiterhin zieht ihn die Zeit an, weil er in den Herrschergestalten des 9. und 10. Jahrhunderts seine „absolute Haltung" wiederzufinden glaubt. So sagt er von Basilios II.: „Il voulut toujours la même chose, ce qui est la plus grande force du monde, celle qui a fait le plus ressembler un homme à un Dieu" (26, 152). Er lobt seinen Kriegersinn (26, 165, 175). Er schätzt ihn ferner als sozialen Kaiser, der die Großgrundbesitzer haßte.

Ausschließlich auf Kriegspropaganda abgestellt ist Bloys „Jeanne d'Arc et l'Allemagne" durch die Gleichsetzung von Deutschen und Engländern. Ursprünglich sollte sich dieses Buch gegen die Johanna-Auffassung der Katholiken richten und zugleich ein Seitenhieb sein auf die Ritenkongregation, die den Heiligsprechungsprozeß allzu lange hinhielt (vgl. 23, II, 97; 31, 227 f.). Es soll sich gegen Ansichten wenden, wie Bloy sie in einem Artikel des Mercure de France vom Februar 1908 findet, daß „sans Jeanne d'Arc, il est presque certain que le monde entier serait aujourd'hui acquis à la culture française" (31, 71 f.), aber auch gegen solche, die in ihr die Ahnin der Revolution sehen (39, 36), vor allem aber gegen diejenigen, die sich gegen ihr „übernatürliches Leben" richten und in ihrem Tun den Einfluß einer „Internationale Franciscaine" sehen (Péladan; 39, 46 f.). Endgültig zu dem Buche bestimmt ihn Frédéric Brou (39, 122), der ein letzter Sprößling der Familie Jeanne d'Arcs sein soll. „Sachez que notre ami Frédéric Brou est l'actuel et dernier

descendant très authentique, très vérifié, d'un des frères de Jeanne d'Arc et que son très légitime nom est Frédéric-Jean Brou du Lys, par ordonnance de Charles VII" (31, 249). Bloy bewältigt in der Zeit von 1910 bis 1914 eine Unmenge geschichtlicher Darstellungen über Johanna und ihre Zeit und liest selbst die geschichtlichen Quellen (vgl. den Anhang zu Jeanne d'Arc et l'Allemagne). Im Juni 1914 beginnt er mit der Niederschrift. Der Ausbruch des Krieges unterbricht seine Arbeit, und er nimmt sie erst im November wieder auf. In der Zwischenzeit erhält Johanna für ihn einen neuen Sinn: Wie sie die Engländer vertrieb, so müssen die Franzosen die Deutschen vertreiben (46, 80).

Jeanne d'Arc wird die Retterin Frankreichs. „Cette jeune fille sauve la France, la nation élue, le peuple de Jésus-Christ. Elle sauve la France à elle toute seule" (37, 10). „L'unique raison d'être et d'apparaître de la Pucelle" (14) war die Auserwähltheit Frankreichs. Sie büßte die Sünden Frankreichs, um „la misère excessive de Charles VII" und „la grande pitié au royaume de France" (37, 20) zu beseitigen.

So wird denn ihre Berufung „das größte Wunder seit der Incarnation" (37, 29 f.). Diese bewußte Parallele zu Christus findet sich zum ersten Male bei Michelet. „L'imitation de Jésus-Christ, sa passion reproduite dans la Pucelle, elle fut la Rédemption de la France" (Hist. de Fr. VI, 151); denn durch ihren Opfertod und ihre Leiden erweckt sie Frankreich. „Diese schöpferische Kraft ist das Neue, das Michelet der Überlieferung hinzufügt" (von Jan, S. 98). Diesen Gedanken hat Péguy in seinem „Mystére de la charité de Jeanne d'Arc" in vergeistigter Form aufgenommen, indem er Johanna alle metaphysischen Übel auf sich nehmen läßt. Ob Bloy Péguys „Mystére" kannte, ist fraglich (vgl. Levaux, 267). Bloy steht unter Michelets Einfluß wie auch Péguy. Michelet konnte ihm Vorbild sein für die Worte Johannas, daß nur eine Jungfrau Frankreich retten konnte. Eine Stelle bei Bloy scheint sich gegen Michelet zu wenden. „Certains voudraient peut-être que cette virile Pucelle de 18 ans n'eût été femme qu'en apparence" (37, 131) polemisiert Bloy. Michelets Meinung war: „Elle grandit, devint forte et belle, mais elle ignora toujours les misères physiques de la femme. Elles lui furent épargnées, au profit de la pensée et de l'inspiration religieuse" (Mich., ib. 183). Bloy betont — geradezu in aufdringlicher Weise —, daß sie als Jungfrau und als Mensch handelte (37, 112 ff.). Sie war ein Genie (ib.), erfüllt vom hl. Geiste und stand einsam und allein inmitten all der Massen. „Elle était apparentée au Feu, symbole visible de l'Amour, en la même sorte que plus tard, Napoléon fut affilié au Tonnerre" (37, 33). Beide gehören zusammen wie der feurige Blitz und der grollende Donner. Beide sind Symbole Frankreichs.

Napoléon schrieb am 30. Januar 1803 im „Moniteur" über Jeanne d'Arc: „L'illustre Jeanne d'Arc a prouvé qu'il n'est pas de

miracle que le génie francais ne puisse produire dans les circonstances où l'indépendance nationale est menacée" (cit. A. France, Jeanne d'Arc I, 54). Im Hintergrunde sieht Napoleon sich selbst ein solches Wunder vollbringen. Auch Bloy läßt ihn als ein Wunder, wie Johanna es war, erscheinen.

„Qu'était-il venu faire en ette France du XVIIIe siècle qui ne le prévoyait certes pas et l'attendait moins encore? Rien d'autre que ceci: Un Geste de Dieu par les Francs, pour que les hommes de toute la terre n'oubliassent pas qu'il y a vraiment un Dieu et qu'il doit venir comme un larron, à l'heure qu'on ne sait pas" (33, 19 f.).

Bloy bringt Napoleon auf die Formel: „Napoléon, c'est la Face de Dieu dans les Ténèbres" (33, 8). Napoleon ist ihm religiöses Erlebnis, Mysterium und Symbol, Zeichen einer noch verborgenen Wahrheit. „Napoléon est inexplicable et sans doute le plus inexplicable des hommes, parce qu'il est, avant et surtout, le Préfigurant de Celui qui doit venir" (ib.). So geheimnisvoll wie sein Erscheinen, ist sein Ende (33, 9).

„Il naît dans une île. Il fait constamment la guerre à une île. Quand il tombe pour la première fois c'est dans une île. Enfin il meurt captif dans une île. Insulaire par naissance, insulaire par émulation, insulaire par nécessité de vivre, insulaire par nécesité de mourir!" (33, 30).

Er verstand es nicht, den uneingeschränkten Krieg zu führen (115). So war er von vornherein dazu bestimmt, unterzugehen, und mit ihm Europa. Die Krönung Napoleons durch Pius VII. war gleichsam die letzte Ölung des todkranken Europa (163). „On ne peut rien comprendre à Napoléon aussi longtemps qu'on ne voit pas en lui un poète, un imcomparable poète en action. Son poème c'est sa vie entière et il y en a pas qui l'égale. Il pensa toujours en poète et il ne put agir que comme il pensait, le monde visible n'ètant pour lui qu'un mirage" (29).

So wollte Napoleon sich selber sehen, und man denkt an die Worte, die Roederer in seinen Erinnerungen festgehalten hat: „Moi j'aime le pouvoir, mais c'est en artiste. Je l'aime comme un musicien aime son violon, je l'aime pour en tirer des sons, des accords, des harmonies" (cit. Retté, M. de Fr. Bd. 161, S. 42), Von frühester Jugend an war Bloy für Napoleon begeistert. Seine Begeisterung entzündete sich hauptsächlich an den Illustrationen Raffets zu Norvins Napoleonbuch. Bloy sagt von sich, seine „culture napoléonienne" sei älter als seine „culture chrétienne". 1903 greift er wiederum zu Norvins Buch. „Pour engourdir mes peines dans le plus beau des rêves, lecture du Napoléon de Norvins dont les sublimes illustrations par Faffet ont tant exalté ma triste enfance (23, II, 159; vgl. 29, 34). Schon in „Le Pal" nimmt Bloy Stellung gegen diejenigen, die die napoleonische Legende zerstören wollen; Napoleon erschien ihm als Vordeutung und Gleichnis. Sein Plan, ein Napoleonbuch zu schreiben, scheint aus jener Zeit zu stammen. 1892 suchte er nach

einem Motto für sein Napoleonbuch (17, I, 28). 1903/04 liest er Thiers' „Consulat et Empire" zwei Mal und kommentiert dieses Werk in seinen Tagebüchern (bes. 23; 29; 31). Er lobt es als „poème merveilleux". Im Oktober 1904 betet er eine Novene für Napoleon „en songeant au livre que j'espère écrire (29, 41 f.). Henri Houssayes Napoleonbücher liest er gleichzeitig. Lord Rosebery (Napoleon, 1901) lobt er, weil er das Verbrechen von St. Helena verdammt (29, 228). Lanfrey, den Anti-Thiers, lehnt er ab (29, 301). Tolstoi könne nichts anderes als Napoleon herabsetzen (31, 192 ff.). Bloy vertieft sich in die Memoiren von Las Cases, Gourgaud, Thiébault, Marbot. Vandal und Albert Sorel bezeichnet er als fördernd. Und immer wieder gesteht er: „L'histoire de Napoléon m'enivre. Par elle, notre situation affreuse est rendue tolérable" (23, II, 8). Das Bild, das er von Napoleon geschaffen — Napoleon als Offenbarung Gottes und Vorbild des Herrschers des Dritten Reiches —, lebt weiter in Elie Faures „Napoleon" (1921) und in Dimitri Merejkowskis „Napoléon" (deutsch 1928). Bloy gehört zu denen, die Napoleons Ehre retten wollen, nachdem zeitweilig Proudhons Devise „Delebo eum de memoria hominum" geherrscht hat (Chassé 162). Bloy gehört zu denen, die einen neuen Napoleonkult schaffen helfen, der seinen überspitztesten Ausdruck in den Büchern von Ernest la Jeunesse von 1896 fand: „Imitation de notre maître Napoléon": „Imitons-le! Cultivons-le! Vivons d'après lui et sur lui. Il s'offre et nous offre tout: que nous trouvons-nous pas en lui? C'est la seule encyclopédie, c'est notre Larousse" (cit. Dechamps, 53). Dieser Aufforderung war Barrès bereits nachgekommen, als er die Jünglinge zu Napoleons Grab führte und ihnen den „Professeur d'énergie" zeigte (Chassé 248). „Quand Napoléon s'éteignit dans l'ostensoir, comment dire ce qu'on adora? Car il faut avoir vu un peuple athée pour savoir ce que c'est qu'un peuple affamé d'adoration" (18, 49 f.).

Mit Marie-Antoinette fand das salische Gesetz sein Ende: Bloy sieht darin einen Ratschluß der Vorsehung. Marie-Antoinette wird ihm zum Symbol der Trauer für das Frankreich der Lilien, die Büßerin für dieses Frankreich, indem sie das Opfer eines neuen Frankreich wird(9,17).

Als Büßerin und Sühnerin hatte Balzac sie bereits unter Maistres Einfluß gesehen. Kaiserin Eugenie ließ dann alle Erinnerungen an die Königin sammeln und nach Trianon bringen. Die Modeliteratur beschäftigt sich mit Marie-Antoinette in einem der Kaiserin genehmen Sinn: sie wird Märtyrerin und Heilige (vgl. Die Neueren Sprachen 43, 1935, S. 425 ff.). Ihnen gegenüber stellt Bloy fest: „Marie-Antoinette n'est si profondément touchante, elle ne s'empare des âmes avec une si souveraine puissance d'émotion que parce qu'elle n'est pas une sainte . . . par conséquent, ses formidables tortures de reine, d'épouse et de mère, ne peuvent être appelées proprement un martyre" (9, 19 f.).

Bloy stützt sich in seiner Geschichte im wesentlichen auf das Buch der Goncourt. A. Dumas und de Chambrier sind der Ansicht

(vgl. Reynaud, S. 108), Marie-Antoinette habe ihr Unglück selbst verschuldet. Sie stehen auf Seiten der Revolution, während Bloys Haltung antirevolutionär ist (9, 17 f.). Er läßt die Schuldfrage außer acht und beruft sich auf das Schicksal. Er hält fest an der symbolischen Bedeutung der Königin (9, 13; 9, 46; 18, 159).

Wie andere Royalisten wurde Bloy durch seine Verehrung für Marie-Antoinette zum Glauben an den Prätendenten Naundorff geführt. „Pensez donc! un rince détrôné, renié par sa famille, exillé, traqué . . . qui erre en paria dans sa bonne ville de Paris et qui couche sous les ponts" (Reynaud, 92 f.). Als Graf d'Hérisson, der Ordonnanzoffizier Jules Favres' 1887 in seinen Memoiren berichtete, daß Jules Favres den Waffenstillstand mit dem Ringe Naundorffs siegelte (Madol 15), da schuf man folgende These: Das Siegel Ludwigs XVII. bestätigt die Niederlage. Er erscheint von neuem als Gottesgesandter, um dem atheistischen und königsmörderischen Frankreich sein wahres Ziel vor Augen zu halten: das Königtum. So drückt Villiers es aus (vgl. die Erzählung „Le Droit du Passé" in dem Bande „L'Amour Suprême", Paris 1887). 1928 entstand wiederum eine Diskussion um Naundorff, als bekannt wurde, daß Clémenceau mit demselben Ringe den Vertrag von Versailles siegelte (vgl. Madol 17 f., M. de Fr., Bd. 216, 738 f.; 217, 255 ff.; 218, 252, 503 f., 761 f.; 219, 249 f.). Dem Sohne Naundorffs huldigt man „dans les plâtras d'une banlieue ordurière". Verlaine entwirft einen „Louis XVII en vers", Reynaud will sein Schicksal in einer Tragödie behandeln (Reynaud, 94 ff.); Bloy schreibt seine Erzählung „Le Fumier des Lys" und sammelt Stoff für seinen Roman „Louis XVII".

Bloys Anhänglichkeit an die Evasionisten scheint älteren Datums zu sein und hängt zusammen mit seinem Eifer für La Salette, das die Naundorffisten für ihre Sache in Anspruch nahmen. Vielleicht lenkte ihn Tardif de Moidrey auch darauf, dessen Familie in der Geschichte der Evasion eine Rolle spielen soll (vgl. Henri d'Alméras: Louis XVII, Paris [3], 1928, chap. VI). 1886 unterzeichnet Bloy einen Aufruf zur Gründung einer Wochenschrift „pour la défense des droits du Petit-Fils de Louis XVII, Son altesse royale Louis-Charles de Bourbon" des „Cercle légitimiste des Paris" (Cah. III 3, 76 ff.). Am 1. Mai 1890 veröffentlichte Bloy im „Magasin littéraire de Gand" seine Schrift „Le Fumier des Lys", die er 1896 in den Band „La Chevalière de la Mort" aufnahm. Er erzählte darin, wie er 1888 Karl XI., Naundorffs Sohn, einmal sah, „dans un des plus sales ruisseaux de Courbevoie devant le seuil d'une maison de passe d'où le patron l'avait balayé comme une excédente ordure" (9, 164 f.). Er sieht in ihm den „titulaire certain de la vieille Couronne de France" (167). Den Naundorffisten und Philippisten will Bloy zeigen, daß kein Bourbone mehr Frankreichs Thron besteigen könne und daß Gott Neues vor hat (9, 177 ff.). Um die Unmöglichkeit einer Restauration und die Verdammnis der Bourbonen zu zeigen, schreibt er

sein Buch „Le Fils de Louis XVI". Ludwig XVII. war ihm durchaus unsympathisch als Mensch, aber als endzeitliches Symbol bedeutete er ihm alles. So scheidet er selbst aus der Reihe der Legitimisten aus: was ihnen Hoffnung war, wird ihm ein Zeichen des Untergangs. Und die Naundorffisten lehnen es später ab, ihn zu den Ihren zu rechnen. „Même aujourd'hui, le journal officiell des Naundorffistes ne fait pas figurer le livre de Léon Bloy dans la liste des ouvrages recommandés à leurs partisans" (Cah. III 2, 48 ff.).

„Le Prince Noir", geschrieben 1891 während seines Aufenthaltes in Dänemark, deutet den Tod Napoleons IV. Mit ihm ging die letzte Hoffnung Frankreichs hin, da er nach dem Falle Sedans Frankreich wieder aufrichten sollte. Er mußte der Staatsräson weichen wie Ludwig XVII. Bei diesem ermordete man alle Zeugen der Evasion, Napoleon aber wurde selbst gemordet wie Ludwig II. von Bayern (9, 190 f.).

„Après ceux-là, silence et ténèbres. C'est fini de la Tradition. La table est rase et la place est nette pour Celui qui doit venir à la façon d'un nocturne spoliateur quand l'ineffable Trinité l'appellera par son nom. Jusqu'à ce jour plus ou moins prochaïn la France est décapitée et probablement damnée" (9, 202 f.).

Napoleon IV. lebte nur, „pour signifier lamentablement au Passé l'irrévocable Deleatur" (205). Die Tradition, wie der Traditionalismus sie will, kann keine Rettung mehr bringen, aber das wahre Sein Frankreichs besteht noch, da es eingebettet ist in eine absolute Ordnung, und im Dritten Reiche wird es eine neue Herrlichkeit erleben.

IV. Das Dritte Reich.

Bloy entwirft kein Bild des Dritten Reiches. Er betont es als Idee. Der Einfluß dieser Idee aber auf sein Denken war ungeheuer groß.

Das Dritte Reich wird eingeleitet durch einen Akt der Barmherzigkeit Gottes. Er verzeiht auf Bitten Marias dem hl. Geiste, und dieser wird zurückkehren und das Neue Reich aufrichten. Die Juden werden sich bekehren und die Kirche sich ihrer wahren Aufgabe wieder entsinnen. Frankreich wird das gelobte Land sein. Christi, Marias und Frankreichs Leiden werden beendet sein.

„Non est regnum Dei esca et potus: sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto (Rom XIV, 17) . . . Saint Paul parle donc ici en prophète, le Règne de Dieu ne devant être réalisé que par la Troisième Personne" (36, 37). „Pour ce qui est de la manière dont l'Esprit doit se manifestes, c'est le secret de la ‚Gloire du Juste'" (an Hello, 18. 8. 80).

Veronika hatte den hl. Josef als „le Juste" bezeichnet, „sur qui les étonnantes bénédictions du Tout-Puissant vont éclater" (an Hello, Aschermittwoch 1880). Bloy-Marchenoir nennt sich in Erin-

nerung an diese Vorgänge Caïn-Joseph, „Caïn, la malédiction, Joseph, la bénédiction" (4, 78). Seine beiden Söhne weiht er später dem hl. Josef, der ihm zum „erschreckenden Erzvater" wird, als beide sterben. Maria läßt er einmal sprechen: „Quand viendra le prochain jour de mon règne, tu auras l'éblouissement d'être avec moi, tout près de moi, pour écraser la Tête du monde" (31, 33 f.); denn die „spirituales visiones, caelestes revelationes, sublimes consolationes" Marias, die Amadeus von Lausanne für die Endzeit ansetzte, glaubt Bloy erfüllt, nachdem Maria innerhalb 33 Jahren dreimal erschienen war. So wird ihm denn das 19. Jahrhundert zum apokalyptischen Zeitalter. Wie die ganze Geschichte, so unterbaut er nun auch diese Zeit metahistorisch und theologisch. Ihre Verworfenheit erhält für ihn den Stempel der Notwendigkeit und ist ein Bedürfnis für die Erlösung. Er neigt hier der These zu, daß am Ende der Zeiten alles verworfen sein wird. Er erwartet eine Manifestation von Robespierre II (47, 221).

Seine Zeit und Frankreich sieht Bloy tiefer gesunken als das untergehende Römerreich (24, 105) und viel tiefer als das Frankreich von 1789: „Tant mieux! Cela signifie que Dieu est plus près de la France . . . Ce royaume de sa Mère et il ne doit pas périr. Mais il faut qu'il aille au seuil de la dernière porte de la mort . . . La France alors sera tellement broyée et tellement en agonie qu'il faudra de toute nécessité une manifestation inouie, l'Epiphanie même de l'Esprit-Saint pour l'empêcher de mourir" (47, 225).

Dieses Wunder erwartet er seit 1880 jeden Tag. „C'est par là que s'explique la violence chronique, l'intensité continue de tous mes écrits dans l'imprécation ou le sarcasme. J'ai attendu Dieu, chaque jour et chaque nuit, 29 ans" (46, 19). „J'ai été informé de l'imminence du Cataclysme en 1880, exactement le 19 septembre, à la Salette même, un peu avant la publication du Secret de Mélanie" (47, 48 f.).

La Salette ist ein kleiner Ort der südlichen Dauphiné im Département Isère. Dort erschien am 19. September 1846 die Mutter Gottes zwei Kindern: Mélanie Calvat und Maximin Giraud. Sie gab ihnen zweimal den Auftrag, dem Volke zu verkünden, daß ihm schwere Strafgerichte bevorstünden. „Si mon peuple ne veut pas se soumettre, je suis forcée de laisser aller la main de mon Fils. Elle est si lourde et si pesante que je ne puis plus la retenir" (cit. 28, 206). Maria rügte die Entheiligung des Sonntags, die Mißachtung des Fastengebotes und das Fluchen und Lästern. Anschließend gibt sie jedem der Kinder ein „Geheimnis". Hierin beklagt sie sich über die sittliche Entartung des Klerus. Sie erklärt, daß der Menschheit schwere Himmelsstrafen unmittelbar bevorstünden; der Papst solle nach 1859 Rom nicht mehr verlassen und nur noch mit den Waffen des Glaubens und der Liebe kämpfen. Sie warnt Pius IX. vor Napoleon III.: „son coeur est double". Italien würde besonders bestraft werden in großen Bürgerkriegen; dann käme ein allgemeiner Krieg, und Gott würde selbst Frankreich vergessen, da es das Evangelium nicht mehr kenne. „Paris sera brûlé et Marseille englouti".

Rom wird glaubenslos werden und Sitz des Antichrist. „L'Eglise sera éclipsée, le monde sera dans la consternation" (28, 211 ff.). Dieses „secret" sollte Mélanie nicht vor 1858 veröffentlichen, wie es auch geschah. Als es veröffentlicht wurde, begann man in kirchlichen Kreisen skeptisch zu werden. Seit 1859 lief es in den verschiedenen Fassungen um. Eine von 1878 erkannte Mélanie als authentisch an (abgedruckt von Bloy in 28). Bereits 1880 fordert Kardinal Caterini das Sanctum Officium auf, dagegen vorzugehen. Am 21. Dezember 1915 verbietet ein päpstliches Dekret unter Androhung von kanonischen Strafen jegliche Diskussion über das „Secret". Als die Société Saint-Augustin 1922 einen Neudruck veranstaltet hatte, setzte man ihn am 9. 5. 1923 auf den Index (vgl. Bricourt, Art.: La Salette in Wetzer u. Welters Kirchenlex., Freiburg 1890; Karl Geiger: La Salette, eine Wunderstätte des 19. Jahrhunderts. In: Dtsch-evangel. Blätter, XVII, 357 ff.). Bloy wird von Tardif de Moidrey für La Salette gewonnen und beginnt das Propagandawerk für La Salette: „Le Symbolisme de l'Apparition": „La France devait s'allumer comme une torche à cette prodigieuse nouvelle et se ruer de tous les points de son territoire vers cet Horeb nouveau" (45, 22). Als er damit begann, kannte er das „Secret" noch nicht, das ihm erst Ende 1879 oder Anfang 1880 in die Hände fiel. Es bewirkte, zusammen mit dem Veronika-Erlebnis, die Umwandlung in seinem Leben und machte ihn zum Apokalyptiker. Wollte er 1879 nur die Wallfahrt nach La Salette beleben („déterminer quelques âmes à entreprendre le pélerinage", 45, 28), so wird sie ihm danach zum „Verbum novissimum du Saint-Esprit" (28, 21).

Endzeit-Situation ist der Stempel, den das 19. Jahrhundert trägt. Biblisch-eschatologische Ideengänge hat Bloy hier mit seinem Illuminatentum vereinigt. Hinzu kommt sein Nationalstolz. Gerade die Verworfenheit, Gottlosigkeit und Mittelmäßigkeit des 19. Jahrhunderts sind ihm Zeichen dafür, daß das Ende naht.

„Un jour viendra, jours très-proche, vraisemblablement, où toutes les hypocrisies seront aux abois et où le monde sera forcé de reconnaître qu'on est tout à fait sans Dieu. Il y a lieu de croire que cette fête est pour le commencement du prochain siècle" (18, 47 f.). „La France ne veut plus de Roi, ni de Reine, ni de Dieu, ni de Paix, ni de Guerre, ni de Gloire, ni de Beauté ni de quoi que ce soit qui donne la vie ou la mort. Elle veut en sa qualité de maîtresse et d'exemplaire des nations, ce qui n'a jamais été voulu par aucune décadence: la parfaite stupidité dans le mouvement artificiel et automatique" (28, 157 f.).

Er spricht vom „soir du monde" (33, 5), „automne du monde" (41, 163 f.) und gesteht immer wieder: „j'attends les catastrophes" (39, 124), „les grandissimes calamités sont très proches" (46, 149). Der Weltkrieg wird ihm ein „Vorspiel" des Untergangs, daß großartigste und größte, nachdem die Zeit der Katastrophen schon lange vorher eingesetzt, die er als „Warnungen" deutet: ein Explosions-

unglück auf dem Boulevard de Sébastopol (29, 72), das Erdbeben von San Francisco vom Jahre 1906 (29, 178), ein Erdbeben in der Provence (1909; 31, 239), der Untergang der „Titanic" (1912; 36, 264) usw.

„L'attente continuelle des divines catastrophes est devenue ma raison d'être, ma destinée, mon art, si vous voulez . . . J'ai passé 26 ans à m'indiquer de ne pas voir le Déluge" schrieb er am 12. 12. 1906 an Termier. Die Endzeit, der Herbst, der Abend ist da und er ist unaufhaltsam und jegliches Gegenwirken ist sinnlos; es geht Bloy auch nicht darum, das Ende aufzuhalten, denn sein Sinn ist auf eine bessere Welt gerichtet.

„Vous supposez que je pressens la ‚Rénovation'. Mais, mon amie, je ne fais que cela, depuis 30 ans, et tous mes livres sont pleins de pressentiment . . . Vous observez que je montre le mal sans offrir aucune réforme. Sans doute, parce que je sais qu'il n'y a de réforme possible" (31, 302).

Gott muß sich „d'une manière sensible, indiscutable" zeigen. „Aussi lngtemps que le Surnaturel n'apparaîtra manifestement, incontestablement, effroyablement, délicieusement, il n'y aura rien de fait" (43, 294). Er erwartet „le miracle que Dieu tient en réserve pour celui qu'il doit envoyer" (41, 127), und das Wunder ist die „restitution de l'ordre". Da er an die renovatio, die reintegratio glaubt, sagt er mit Recht von sich, daß er vom höchsten Optimismus beseelt sei (36, 77). In einem Briefe an Termier bestimmt er seinen Optimismus näher: „Qui, je sais vous êtes un optimiste. J'en suis un autre. Seulement il y a deux manières. L'optimisme de la Miséricorde et l'optimisme de la Justice, qui se rencontrent certainement dans l'Absolu, mais après quel voyage! Vous espérez la miséricorde avant la fin du châtiment. Sans doute elle est espérable pour tels ou tels amis de Dieu, mais pour les autres, quelle dérision ce serait! . . . Ma conception des choses est telle que je suis forcé de me réjouir des pires malheurs, parce qu'il est mille fois clair pour moi que les cataclysmes annoncés sont les prodromes indispensables du Règne de Dieu in terra que nous avons le devoir de demander sans cesse" (47, 226).

Den Pessimisten sagt er: „Il n'est rien au monde que je vomisse autant que le pessimisme, qui représente à la fois, pour l'horreur de ma pensée, toutes les impuissances imaginables: impuissances de l'esprit, de la volonté, du coeur, des reins, de l'estomac. Si j'avais l'honneur de commander en temps de guerre, je ferais fusiller les pessimistes, comme on fait fusiller les espions et les déserteurs" (1. 6. 92; ö7, I, 54). „Je n'estime que le courage sans mesure et je n'accepte d'être vaincu" (ib.).

Hinter seinem Optimismus und hinter seiner Hoffnung auf das Dritte Reich verbirgt sich ein Glaube an die Dekadenz, der gleichzeitig seines Stachels beraubt ist, indem er auf eine Renovatio hinweist und der Dekadenz einen positiven Sinn gibt. Es läßt sich aber

nicht leugnen, daß gerade die Dekadenz auf allen Lebens- und Geistesgebieten jenen Zukunftsglauben und übernatürlichen Nationalismus zutiefst bestimmte und begründete. Was für alle eine Negation war, hat Bloy ins Positive gewendet. „Mettez-vous bien dans l'esprit", schreibt er 1908 an einen Soldaten, „qu'il n'y a plus rien à espérer des hommes désormais. La société paraît maudite. Appuyez-vous sur Dieu seul et sur sa Mère. Devenez un homme de prière, de pratique religieuse et sacramentelle. Il n'y a plus que cela" (cit. J. Bollery: Un écrivain méc., S. 50).

VIERTER ABSCHNITT: DIE RELIGIÖSE SUBSTANZ.

I. Der Katholizismus.

Fast alle, die sich mit Bloy beschäftigten, sehen in ihm einen gläubigen Katholiken, der eine Renaissance innerhalb des Katholizismus einleiten wollte; er wird so eine der bedeutendsten katholischen Erscheinungen der Gegenwart, ein hitziger Katholik, ein unabhängiger, aber ein wahrhafter Katholik (P. Adam, Abendland II, 223). Zu gleicher Zeit zweifelt W. Gurian an seiner Rechtgläubigkeit, besonders in Bezug auf seine Ansichten über den hl. Geist und die Hölle. Der Kleriker, der ihn liest, ist erstaunt und erbost, wie man einen solchen Menschen als Katholiken ansehen kann, der die ganze kirchliche Hierarchie vom Papste bis zum Dorfpfarrer mit seinem Spott und Haß belegt. Bloy selbst bekennt sich immer wieder als rechtgläubig und will nichts anderes sein als ein Künder des wahren Glaubens, ein priesterlicher Laie. Der Begründer der Laientheologie in Frankreich ist J. de Maistre. Die Laien glaubten um 1800 an die Stelle der versagenden Priester treten zu müssen. Die Ursachen und Anregungen zu dieser Wendung sind im Illuminatentum zu suchen (vgl. Seb. Merkle: Die Anfänge französischer Laientheologie im 19. Jahrhundert. In: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth, München 1927, S. 325 ff.). Chateaubriand, Bonald, Montalembert, Veuillot, Ozanam standen in dieser Bewegung; sie aber verlegten den Schwerpunkt ihres Schaffens nicht so sehr auf theologische, als auf soziale und politische Fragen. Einen rein religiösen Blickpunkt findet man erstmals bei Hello, dessen Fortsetzer in dieser Hinsicht Bloy wurde. Diese beiden Gestalten litten lange unter dem Mißkredit, in den die Laientheologie unter Lamennais' Führung gekommen war; die Skepsis schien gerechtfertigt durch Erscheinungen wie Marc Sangnier und die Action Française. Wie Claudel, Bernanos, Valery-Radot in ihrer Rechtgläubigkeit bezweifelt wurden, so wurde es auch Bloy (vgl. Weinert, 82 ff.).

Nach außen hin scheint es, als ob bei ihm von einem religiösen Problem oder einem religiösen Konflikt keine Rede sein dürfte,

wenn man nicht in der immer wiederkehrenden Betonung seiner Rechtgläubigkeit schon den Anfang oder eine Ahnung des Problems sehen will. Wenn wir aber seine religiösen Anschauungen betrachten, wie sie eingangs dargestellt wurden, so kann man eine starke Eigenwilligkeit nicht leugnen und im Vergleichen mit der orthodoxen Lehre leicht Widersprüche feststellen. In ihm spielt sich ein Konflikt ab, der viele Katholiken seiner Zeit bewegte — ich meine die Auseinandersetzung zwischen Autorität und spontaner religiöser Schöpfung, zwischen Disziplin und Erleuchtung, zwischen Dogmatismus und eigenwilligem religiösen Erlebnis; ein Konflikt, der sich für Bloy angesichts des leidenschaftlichen Glaubens an die eigene Mission verschärfen mußte.

Ein Zug, der für die meisten Franzosen charakteristisch ist, fehlt bei ihm: er erlebt die Kirche nicht primär als geschichtliche, politische und Ordnung schaffende Macht und Wirklichkeit. So sagt er von Balzac in ablehnendem Sinn, ohne allerdings erkannt zu haben, daß Balzac von demselben Probleme bewegt wurde wie er selbst: „Toujours une religion en lieux communs, sans ancune compréhension du Surnaturel. Le catholicisme pour Balzac, c'est invariablement un refuge pour les coeurs blessés, une consolation, rien de plus, rien d'autre surtout. Dans tous ses livres, l'Eglise est montrée comme un engin de gouvernement, une régie supérieure, une mécanique préférable. Ignorance de tous ce qui n'est pas humain" (36, 39).

Bloys Kritik des modernen Katholizismus ist in folgenden Worten Marchenoirs ausgesprochen: „Ce qu'ils nomment la vie spirituelle, par un étrange abus du christianisme, est un programme d'études fort compliqué et diligemment enchevêtré par de spéviaux marchands de soupe ascétique, en vue de concourir à l'abolition de la nature humaine . . . Toute action, toute pensée non prévue par le programme, c'est-à-dire toute impulsion naturelle et spontanée, quelque magnanime qu'elle soit est regardée comme indiscrète" (4, 219).

Bloy will nun gerade „des nouvelles du créateur" geben (18, 45); er will einen „Dieu vivant, un Dieu qui demande tout" (40, 131) zeigen. Die Kontemplation bezeichnet er als sein Mittel und seinen Weg. Diese Kontemplation erhält aber eine eigene persönliche Note. Marchenoir befindet sich auf der Grande Chartreuse, und während er den liturgischen Gesängen der Mönche zu nächtlicher Stunde lauscht, glaubt er eines höheren Lebens teilhaftig zu werden. „Pourquoi et comment ces tressaillements intérieurs, ces ravissements, ces envols de l'âme, ces pleurs brûlants, toutes les fois qu'un éclair de beauté arrivait sur lui de n'importe quel point de l'espace idéal ou de l'espace sensible? Il fallait bien, après tout, qu'il y eût quelque chose de vrai dans l'éternelle rengaine platonique d'un exil terrestre" (4, 125).

Gefühl, Wille, Vernunft schließt er aus und will nur das Herabsinken Gottes in die Seele, die sich von selbst öffnet und plötzlich das Unfaßbare schaut. „La contemplation dans son essence n'est ni

affective ni active et la raison n'y a point de part non plus que la volonté . . . Toutes les facultés du contemplateur sont dans les serres irrésistibles de la Colombe qui va où elle veut, qui fait ce qu'elle veut" (41, 241 f.).

Ohne Zwischenstufen will er vordringen „dans la vraiment mystique obscurité de l'agnosie". Er will vereint sein „de la manière la plus excellente à l'agnoste absolu par l'inaction de la gnose" (45, 95). Die Einigung mit Gott erfolgt durch Gottes gnadenvolles Niedersteigen in die Seele. Alle Menschen, und nicht nur die Mönche, sind zu solcher Schau berufen. „Ils (les moines) doivent l'être tous, comme il peut se faire qu'aucun ne le soit" (4, 124). Wir alle können sehen „ce qui a été vu trente-trois ans par tout un peuple, il y a vingt siècles" (41, 243). Die Gnade der Beschauung wird jedem ernsten Christenleben zuteil, da sie wesentlich eine Folge der Sakramente und des Gebetes ist. Sakramente und Gebet wirken nur aus und durch Gott.

Diese Haltung fand Bloy im Mittelalter verwirklicht. Reformation und Jansenismus zerstörten sie, und seither ermattete das innere Leben im Katholizismus. In der täglichen hl. Kommunion sieht er die Rettung, und deshalb begrüßt er das Kommunionsdekret Pius' X.

Heterodoxe Elemente treten deutlich hervor, sobald Bloy das mystische „Nichtwissen" der Kontemplation verläßt, um spekulativ zu konstuieren. Das zeigt sich vor allem in seiner Ausdeutung des Trinitätsdogmas. Deswegen griff man ihn zuerst an und brachte ihn in Verbindung mit den Ideen von Vintras, einem französischen Sektierer des 19. Jahrhunderts, der ein neues Reich und die Inkarnation des hl. Geistes erwartete. Zu diesem Vorwurf sagt Bloy: „Cette vieille hérésie, bien antérieure au misérable Vintras m'a toujours fait horreur, et man livre n'en dit pas un mot" (17, II, 147). Naundorff-Ludwig XVII. war ein Anhänger Vintras' und hatte 1839 in Genf ein Buch erscheinen lassen: „Partie préliminaire de la Doctrine céleste de notre Seigneur Jésus-Christ", das sich in den Ideen Vintras' bewegt (vgl. Madol, 249 ff.). Bloy lehnt dieses Buch als „intolérable" ab und spricht dabei von „stupidité" (18,215 f.). Von anderer Seite sind die Ideen Vintras' schon früh an ihn herangetragen worden: nämlich von Huysmans. Eine direkte Berührung mit heterodoxen Richtungen ist also vorhanden. — Folgende im „Salut par les Juifs" in der 2. Auflage hinzugefügte Anmerkung, die der Abwehr genannter Angriffe gelten soll, ist aufschlußreich für seine innere Einstellung und seine grundsätzliche Ansicht: „Les très rares chrétiens qui font encore usage de leur raison peuvent remarquer qu'il ne s'agit pas ici ou là de métaphore, non plus que d'affirmation rigoureuse dans le sens de la doctrine révélée, mais simplement de constater le Mystère, la Présence du Mystère, au scandale des imbéciles ou des théologiques pédants qui affirment que tout est éclairci" (10, 206 A 1; vgl. 35, 71 f.).

Bloy glaubt, daß in der Bibel noch unverstandene Offenbarun-

gen stecken und daß Gott einzelne Menschen mit besonderen Gaben ausstattet, die immer tiefer in sein Wesen eindringen, ohne es je ganz zu fassen. „Jusqu'à ce que nous soyons venus à la plénière et manifeste vérité qui nous rendra éternellement heureux, toute vérité nous sera la figure d'une vérité plus intime" (22, II, 114).

Bloy will zurück in die Zeiten, in denen man ruhig „sous un firmament inexpliqué" (17, I, 54) schlafen konnte, und staunend vor den Geheimnissen der Religion und Natur stand; in jene „temps abécédaires", in die Zeit der „Martyrs héroïques" und das „humble et grand Moyen-Age", in dem die Menschen in der Zurückgezogenheit ihrer Seelen lebten. Diese subjektive und alogische Seelenhaltung begünstigte seinen Glauben an Privatoffenbarungen und an seine eigene Mission.

Er baut sich so seine eigene Metaphysik auf, ohne damit gegen die Kirche auftreten zu wollen. „Il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des Saints" (16, 299) ist für ihn die Formel jeglicher Religiosität. Das „chercher en gémissant" macht nach seiner Ansicht Raïssa Maritain zur Christin (51, 13). „Goût de l'infini", „désir de l'Absolu" sind Wesenselemente seiner Religion, die er in der Urkirche und der mittelalterlichen Kirche realisiert sieht und die er in seinem „catholicisme intégral, absolu" wieder verwirklichen will. An de Croux schrieb er am 28. 12. 1899: „Il faut une bonne fois vous habituer à mon langage et enfoncer en vous cette idée simple que je n'appartiens à rien ni à personne, sinon à Dieu et à son Eglise. J'entends l'Eglise invisible. La visible, j'en conviens, est devenue abominable" (22, II, 26).

Bloy läßt sich nur von seinen persönlichen Eingebungen führen und leiten. Er hat sich ein eigenes, neues, ewiges Evangelium geschaffen, in dem Priester, Autorität, Gesetz eine unwesentliche Rolle spielen. Im Urchristentum, im Mittelalter und im Illuminatentum findet man solche Strömungen.

Als Marchenoir sich nicht mehr zurechtfindet infolge zerrüttender seelischer Erlebnisse und materieller Not, gibt Leverdier ihm den Rat, auf die Grande Chartreuse zu gehen. Er folgt diesem Rate. Auf der Grande Chartreuse glaubt er sich ins 12. Jahrhundert zurückversetzt und das Glaubensgut und die Glaubenshaltung der ersten Christen bewahrt. „Cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata". Sie ist für ihn „la dernière racine du tronc monastique". Vier Republiken und vier Revolutionen „n'ont pas pu l'arracher du sol de la France". Sie blieb „intact dans le milieu du torrent des siècles". Sie wird ihm zu einem Symbol Frankreichs gleich der Königsgruft von Saint-Denis (4, 98 ff.). Ihr zur Seite kann nur noch La Trappe treten. Sie sind die letzten „citadelles de l'esprit évangélique".

Wie er die Jesuiten eingeschätzt und bewertet, haben wir bereits gesehen. An ihre Seite stellt er die Dominikaner und alle anderen Orden. „Qu'on ne parle plus de ces cauteleux enfants de Loyola, ni de ces Dominicains sanguinaires qui voudraient rétablir l'Inquisi-

tion, ni de ces Capucins charnels. Comment leur vie pourrait-elle être comparée à celle de ces religieux admirables (les Chartreux) quoique démodés, qui conservent seuls, aujourd'hui dans son intégrité, l'antique tradition des premiers siècles de la foi?" (4, 137).

Diesen verweltlichten Klostergeist geißelt Bloy am schärfsten an den Missionaren, die auf La Salette ein Kloster erbauten. Sie hätten dieses Kloster zu einer Herberge gemacht. Man sorge sich weniger darum, die Worte Marias zu erklären, als um „le fonctionnement de la table d'Hôte et du perchoir" (16, 80; vgl. 28, 47). Das war ein Grund, warum er jahrelang nicht nach La Salette ging. Aber auch Lourdes lehnt er ab wegen des Geschäftsgeistes, der dort herrscht (36, 113).

In der Ablehnung von Lourdes zeigt sich aber mehr. Der Gegensatz La Salette — Lourdes wird ihm zum Gegensatz von Mittelalter — Neuzeit, von echter und falscher Religiosität (28, 120).

Bloy wendet sich gegen die katholischen Andachtsformen des 19. Jahrhunderts, aber auch gegen die Überbetonung der Institutionen der Kirche. Diese Ablehnung jeder Betonung der sichtbaren Kirche dehnt er auch auf die Moral aus, die frei sein soll von allen nur zeitbedingten Elementen; in ihr soll nur das Urgesetz Geltung haben, das in der Beziehung Gott — Mensch sich zeigt. (43, 211).

Bloys Kritik wendet sich auch gegen die „sichtbare Kirche" und d. h. gegen den Klerus. Das Bild, das er von dem französischen Klerus entwirft, steht den Bildern der Antiklerikalen nicht nach. „Cette multitude de prêtres infâmes dont on peut lire les identiques forfaits dans la plupart des romans anticléricaux (4, 45).

Eigenartig für Bloy ist, daß sein Haß nicht in dem Maße gegen die Antiklerikalen sich wendet, wie gegen die Kleriker selbst; wenigstens spielen sie in seinen Werken eine wesentlich geringere Rolle. Eine Erklärung für diese Tatsache enthalten folgende Sätze, die den Katholiken selbst die Schuld geben an dem Treiben der Antiklerikalen: „En d'autres temps, l'Eglise étant toute vive et très forte, un assez grand nombre de coupe-jarrets lui faisaient la guerre. Mais il fallait pour cela quelque bravour, car les puissants la défendaient et elle savait au besoin se défendre elle-même. Les onagres philosophiques du XVIIIe siècle ne pouvaient ni ruer ni braire en securité et, jusqu'aux derniers jours du second Empire, un certain degré d'insolence n'allait pas sans quelques danger. Les carnassiers trembleurs ne se montraient pas. Aujourd'hui que la vieille Mère est gisante et qu'ils la croient décédée, ils apparaissent comme une invasion de chacals affamés. Ils arrivent de partout, de la plaine et de la montagne, de l'égout et du lupanar" (2, 218).

Bloy weiß, daß in Frankreich jeder überzeugt ist, „que le christianisme est une saleté, qu'il importe de balayer avec la plus extrême promptitude" (2, 217). Von der dritten Republik erwartet er, daß sie die Revolution noch übertreffen werde. Als Hauptvertreter des Antiklerikalismus erscheinen ihm Gambetta und Claude Bernard

(3, 204 ff.). In den Romanen hat nur Chapuis, Clotildens Vater („Femme Pauvre") die Züge eines Antiklerikalen. Er gehört zu der sozialen Gruppe „où se déversent . . . les suffocantes immondices de l'ouvrier" (16, 9). Er beginnt den Roman mit den Worten: „Ca pue le bon Dieu, ici!" als er an der Kapelle der Lazaristen, rue de Sèvres, vorbeigeht (ib.). Die Schuld trägt der Klerus selbst. „Le clergé saint fait le peuple vertueux, le clergé vertueux rend le peuple honnête, le clergé honnête fait le peuple impie" (3, 98). „Nous sommes au clergé honnête" stellt er fest. Vertreter dieses Klerus sind ihm P. Monsabré, „hostile à toute spontanée illumination de l'Esprit" (3, 98), P. Didon, dessen Ziel es sei, „de laïciser l'Evangile" (21, 29), und besonders Mgr. Dupanloup, „la moule de l'Episcopat" (4, 233).

„Mais c'est comme cela qu'on les fabrique tous, depuis longtemps, les annonciateurs du Verbe de Dieu: Une glaire sulpicienne qu'on se repasse de bouche en bouche depuis deux cents ans, formée de tous les mucus de la tradition et mélangée de la bile gallicane recuite au bois flotté du libéralisme; une morgue scolastique à défrayer des millions de cuistres, une certitude infinie d'avoir inhalé tous les souffles de l'Esprit-Saint . . . Avec cela l'intention formelle, quoique inavouée, de n'endurer aucun martyre et de m'évangéliser que très peu de pauvres; . . . une condescendante estime pour les biens terrestres —, l'éternelle politique régénératrice, l'inamovible gémissement sur les spoliations de la Libre Pensée et l'incommutable anxiété de péroraison sur l'avenir présumé de la chère patrie ....." (4, 236 f.).

Die Laien haben sich dem Klerus angeschlossen und können nicht besser sein als dieser selbst, wie Montalembert, Ozanam, Falloux, L. Gautier beweisen. „Ces roussins de l'esthétique religieuse ont confisqué la pensée humaine et l'ont coffrée dans la geôle obscure des petites convenances et des solennelles rengaines du grand siècle" (4, 235).

Die Gläubigen selbst sind schlimmer als die Juden und Antiklerikalen. „Je les accuse de médiocrité". „L'innocent médiocre renverse tout. Il avait été prévu, sans doute, mais tout juste, comme la pire torture de la Passion, comme la plus insupportable des agonies du Calvaire" (3, 97).

Als Vertreterin dieser „masse entière des fidèles" (4, 237) tritt die Mutter Clotildens in der „Femme Pauvre" auf:

„Naturellement, elle avait de la religion, parce qu'il est indispensable d'en avoir quand on est ‚du monde bien', une religion raisonnable, cela va de soi, sans exagération ni fantisme" (16, 20). Elle ne se livrait à d'autres pratiques dévotieuses que l'invocation d'un ciel déconsu... Elle observait la profonde liturgie des détaillants orthodoxes, laquelle consiste à tirer les Rois, à manger de la merluche le Vendredi Saint, des crêpes à la Saint-Jean, de la cochonnaille à Noël et surtout, oh! surtourt, à porter des fleurs aux ‚chers absents' le Jour des Morts" (16, 32).

Man lebt nicht mehr in Gottes Gegenwart. Gott ist entfernt aus Stadt und Land, aus den Gesetzen, der Wissenschaft, Politik, Erziehung und Kunst (18, 45). Der Sonntag wird entheiligt und an Wochentagen denkt man nicht mehr an Gott (40, 187).

Es genügt Bloy auch nicht, daß der Katholizismus als „une espèce d'aristocratie pour la pensée (ib.) nur bei den Intellektuellen herrschen soll, er will immer wieder an die Massen. Jeder einzelne Katholik soll „un incendiaire" sein. „En ce sens, je ne me cache pas d'aimer ces fameux ‚bûchers de l'Inquisition', qui ont la puissance incroyable, après trois siècles, d'allumer encore des imbéciles" (29, 13). Dazu reichen ‚literarische' Konversionen nicht aus: „C'est le catholicisme intégral, absolu, sans accomodement qui est exigé (ib.). 1904 glaubt Bloy den Augenblick gekommen, „bon pour inaugurer ou restaurer le catholicisme des Va-nu-pieds ... le catholicisme des grandes âmes" (29, 1). Dieser sein absoluter Katholizismus läßt ihn zu den Waffen rufen, als die antiklerikalen Gesetze der dritten Republik erlassen werden (4, 289; 17, II, 116).

II. Helden, Heilige und Bürger.

Sein Ideal sieht Bloy am besten verwirklicht im Heiligen und im Mätyrer. Der französische Heilige und Märtyrer ist ein Zeuge Frankreichs.

Heilige möchte Bloy schaffen, und Heiligkeit ist sein höchstes Ziel. „Etre saint! cria Marchenoir, comme en délire, qui peut l'espérer?" heißt es im „Désespéré (4, 103). Wer sich die Heiligkeit zum Ziele auserkoren, der überwindet alle Leiden und nimmt sie hin als Mittel der Heiligung. „Devenir un saint! Obtenir aliquam partem et societatem ... Espérance pour souffrir, joie de souffrir!" (23, 1, 110). Bloy selbst sagt es von sich immer wieder, daß er ein Heiliger werden will und muß. „Voilà plus de trente ans que je désire le bonheur unique, la Sainteté" (29, 37). Termier wünscht er: „Dieu ... fasse de vous ce que nous voulons devenir nous-mêmes: un saint!" und fügt hinzu: „Les chrétiens oublient ou ne veulent pas comprendre que telle est leur fin dernière et qu'il n'y a pas moyen d'y échapper" (47, 29 f.). Das Streben nach Heiligkeit ist dem Menschen immanent und erst im Heiligen offenbart sich das volle Menschentum (40, 201).

Nur dem Heiligen kann die höchste Gnade des Martyriums widerfahren, „le merveilleux et désirable martyre, la plus grande grâce qui puisse être faite aux hommes, le pays d'or et le diamant de la Volupté surnaturelle" (29, 124). Seit dem 16. Jahrhundert hat das Martyrium seine Kraft (4, 225) verloren und im 19. Jahrhundert glaubt man überall einen Märtyrer zu wittern, wo man von Leiden spricht. „Un homme, prêtre ou laïque, même très vertueux n'est pas un martyr parce qu'il souffre et parce qu'il meurt" (39, 53). Er muß ein „Témoin volontaire de notre Seigneur" sein (19, 131). „Etre

coupé en moreaux, être brûlé vif, avaler du plomb fondu pour l'amour de Jésus-Christ!" (29, 116).

Clotilde läßt Bloy eine Psychologie des Märtyrers geben: „Si j'étais une sainte, comme vous dites, une de ces filles généreuses qui ont aimé leur Sauveur plus que tout au monde, et qu'il me fallût mourir sous la dent des bêtes, je crois malgré tout, que j'aurais très peur. Seulement étant sûre d'entrer, aussitôt après, dans la gloire de mon Bien-Aimée, je penserais que ce n'est pas difficile ni bien long de me donner la mort et je prierais les lions, au Nom de Jésus, de ne pas me faire trop longtemps souffrir" (16, 53 f.).

Dieses Martyrium zu erdulden sind alle Menschen der Endzeit gezwungen, und alle müssen beten, daß sie die Kraft, die Liebe, die Heiligkeit erlangen, die sie dazu fähig macht (46, 19). Allen stellt Bloy Jeanne d'Arc als Vorbild hin, als Heilige und Märtyrerin, „qui donna sa vie pour la France" (37, 5).

Nicht der Sünder ist der Widersacher des Heiligen. Er hat seinen Platz in der Ordnung des Absoluten, in der Ordnung der Erlösung. Der Bürger ist das Übel: er hat keinen Platz in der Erlösung. Er kennt weder gut noch böse. Beides ist für ihn nur „décor", „Gewohnheit". Er sieht nicht die Realität, die dahinter steht. Er spricht von Tugend und Ehrbarkeit, kenn aber den Begriff des Heiligen nicht (47, 55). Die Bekehrung des Bürgers ist wunderbarer als die des Verbrechers (47, 56). Er hat keine größere Angst als wenn er vor einen heroischen Entschluß gestellt wird (23, II, 60).

„Les sauvages ont une crainte obscure des forces naturelles, des elementa mundi... Mais le bourgeois, brute supérieure, est incapable de cette crainte. La beauté de la Face de Dieu ne vaut pas pour lui l'effigie de Louis-Philippe ou de Napoléon III sur une pièce de cent sous" (23, II, 205).

Nur aus sozialen und gesellschaftlichen Gründen hängt der Bürger der Religion an (16, 20). Sein Hauptcharakteristikum ist die Mittelmäßigkeit, die alles gleichmacht (16, 128).

Der Verbrecher wurde von Christus erlöst, er gehört in den Erlösungsplan Gottes.

Das Geld ist der Gott des Bürgers. Alle Bürger sind Monomanen des Geldes, als welche sie Balzac zeigte und wie Hello in „Ludovic" einen gestaltete. Politiker, Volkswirtschaftler, Moralisten, Psychologen und Mystagogen haben sich mit dem Gelde auseinandergesetzt und darüber geschrieben; noch keiner aber hat — nach Bloy — das „Mysterium" des Geldes aufgedeckt. In der Bibel bedeutet das Wort „Geld" allegorisch „das lebendige Wort Gottes" (7, 108). Nur einem Gebrauche hat das Geld zu dienen: Der Verherrlichung Gottes in den Armen (30, 164).

Der Arme ist ein Symbol Christi (4, 166). Wie Christus zur Erlösung notwendig war, so ist es auch der Arme; wie man Christus kreuzigte, so kreuzigt man den Armen. In der Armut sieht der Bürger ein entehrendes Verbrechen (4, 415). Wer Gott nicht mehr sieht,

sieht auch den Armen nicht mehr. „L'oubli, l'omission du pauvre est, par conséquent, le plus énorme attentat dont notre vermine soit capable" (7, 111).

Der Reichtum ist ein Fluch (28, 10). „Le riche est une brute inexorable qu'on est forcé d'arrêter avec une faux ou un paquet de mitraille dans le ventre" (30, 18). Die Reichen können der Verdammnis nur entgehen, indem sie den Armen helfen. Die Armen sind da zu ihrer Erlösung (44, 11).

Die Armen müssen immer wieder an die Reichen herantreten und sie an ihre Aufgabe erinnern; es ist nicht nur ihr Recht, sondern sogar ihre Pflicht. „Tout homme qui a cent sous me doit deux francs cinquante" (17, I, 127). Aber kein Reicher ist mehr da, der gibt. „Geben" ist heute ersetzt durch „verkaufen . „Devenue raisonnable enfin, la race humaine vendra ... exclusivement. Elle vendra tout, — Malheur à celui qui donne! Malheur à la Jérusalem de ceux qui donnent!" (29, 7).

Auch die christliche Caritas ist heute kommerzialisirt und ökonomisirt (4, 228).

Bloy will den Menschen immer vor der Entscheidung sehen und in der Verantwortung. Der Heilige und der Held haben sich entschieden, wie anderseits die Prostitutierte und die wahre Frau. Der Bürger und sein Weibchen aber sind der Entscheidung ausgewichen und stehen im Nichts. Der bürgerlichen Haltung entspricht also auch die politische Form der Demokratie mit dem allgemeinen Stimmrecht. Wie sich zwischen Arm und Reich die Arithmetik eingeschoben hat, der Händler- und Geschäftsgeist, so brachte die Demokratie anstatt persönlichen Verantwortungsbewußtseins die anonyme Masse, anstatt der Qualität die Quantität.

„Cette démocratie contemporaine, qui n'a pas su nous donner des lois puis qu'elle a rayé Dieu de son code quoiqu'il soit partout dans la nature, qui a inventé le suffrage universel au nom d'une égalité impossible, qui a donné les mêmes droits à Sganarelle et à Newton, qui a remplacé l'honneur, ce sacerdoce héréditaire, par l'honnêteté, cette inertie prudhommesque, qui a mis la légalité à la place de la religion, la banqueroute sociale à la place de l'Edifice féodal, et en France 36 millions de despotes à la place d'un seul" (cit. Coll. 66 f.).

Überlegenheit ist dieser Gesellschaft Verbrechen (2, 56). Bloy will eine starke Herrschaft, und die Masse muß — bis das Dritte Reich anbricht — mit dem Stock regiert werden, sei es die Knute oder der Bischofsstab (22, II, 257).

Neben der Demokratie steht die Industrie und der Industrialismus, deren Anfänge und Aufstieg Bloy seit seiner Jugend erlebte. „La frénésie californienne, la prostitution et le jobardisme civilateur battaient leur plein" (4, 42). Die Eisenbahn betrachtet Bloy mit Mißtrauen. Die ersten Flugzeuge scheinen ihm Teufels-

werk (36, 12). Das Antlitz der Erde wird durch die Industrie verunstaltet (33, 141).

„L'histoire ne trouvera rien d'aussi effroyable que le Cannibalisme industriel, paisible, presque élégant. Il paraît que l'exrême civilisation détachée de la foi chrétienne donne cela" (9, 103).

Symbol alles dessen was er bekämpft ist für Bloy Paris, „la ville banale et morose au delà de toute expression" (16, 242). Er weiß nicht, was er tun soll inmitten der Fahrräder, Automobile, elektrischen Bahnen in den Straßen, die aufgerissen sind durch die Arbeiten für die Untergrundbahn (23, II, 103). Dennoch fühlt er sich mit dieser Stadt verbunden, kann sie nicht lassen und spricht von dem „despotisme de cette ville" (4, 193). In Paris findet er Ruhe und Abgeschiedenheit.

Diese Ruhe kann ihm die Provinz nicht geben; auch sie ist erfüllt von dem modernen Geiste des Industrialismus (26, 22) und des Heidentums (36, 148). „La nuit des embellissements modernes est tombée sur toutes les choses lumineuses". Die Provinz als Stätte der Tradition ist für Bloy erledigt und verloren; sie kann ihn nicht befriedigen. Als Künstler wie als religiöser Mensch wendet er sich von ihr ab.

III. Kunst und Literatur.

Neben den Heiligen und den Helden stellt Bloy den Künstler. Der Künstler ist für ihn Heiliger, und die Kunst ist heilig. „L'Art est une chose vitale et sainte" (24, XXV), und er definiert einmal: „L'Art est la recherche de l'Absolu" (35, 308). Hier liegt die Verbindung mit dem Heiligen, der ja auch immer mehr in den Besitz des Absoluten gelangen will.

„Le plus grand poète, le plus grand musicien du monde est un mendiant, un guenilleur lamentable, un mourant de faim et de soif que votre aumône d'admiration est prodigieusement, dérisoirement incaple d'assouvir" (31, 253). „Au delà des chefs-d'ouvres, il y a un foyer de Dilection où puisent nécessairement les artistes, sans jamais se satisfaire et qu'ils ne peuvent même avec du génie, donner qu'un écho très faible, un reflet très pâle de ce tonnerre et de cette fournaise" (31, 252).

Der Künstler ist ein Heiliger, der mit seinem Genius das Absolute, das Paradies, zu gestalten sucht. Nicht das Irdische soll er erhöhen, sondern das Himmlische auf die Erde bringen in priesterlicher Verantwortung. Bloy sagt mit Hello, daß Künstler Heilige sind (Hello, Contes extraord., S. 168). Er sieht den Künstler und Heiligen nicht auf zwei verschiedenen Ebenen stehen. Beide befolgen vielmehr dieselben Gesetze und streben demselben Ziele zu. Der Künstler oder die Kunst ist um so größer, je tiefer der religiöse Geist ist; die Kunst steht um so tiefer, je mehr der religiöse Geist abnimmt. Die Kunst ist repräsentativ, ist ein Abglanz göttlicher,

absoluter Ordnung. Künstler und Heiliger haben denselben Gegner: den Bürger mit seinem Geschäftsgeist. So teilt Bloy die Menschheit einmal in Künstler und Händler auf: „Il y a deux sortes de gens, ceux qui cherchent le Beau et ceux qui cherchent l'argent" (39, 145). An anderer Stelle konfrontiert er sie:

„Instinctivement, sans qu'il ait besoin de le savoir, le premier tend vers la Douleur, la Pauvreté, le Dépouillement complet, parce qu'il n'y a pas d'autres gouffres et que son attraction est au fond des gouffres. L'autre amasse, croyant savoir ce qu'il fait. Il amasse comme un insecte et se conditionne un petit tombeau avec les pailles de la famine et les détritus de la misère. C'est ce qu'il appelle faire fortune. D'un côté un homme cherchant la Beauté, la Lumière, la Splendeur libératrice; de l'autre un esclave contraignant son âme à fouiller dans les ordures" (30, 185 f.).

Bei dieser Auffassung des Künstlers wird auch die Antwort verständlich, die Bloy-Marchenoir in der „Femme Pauvre" gibt auf die Frage, ob er ein Künstler sei: „Je suis pélerin du Saint-Tombeau" (16, 172).

Kunst hat schlechthin nur einen Sinn darin, daß sie religiöses Leben schafft. Sie muß die Sphäre des Religiösen sichtbar machen, darf das Wissen um die absoluten Urvorgänge nicht verlieren, muß eine Ordnung schaffen und zeigen vom Ewigen her, sub specie aeternitatis.

Bloy sieht dieses Ideal in der mittelalterlichen Kunst verwirklicht, in der die Maler auf ihren Bildern um Fürbitte für ihr Seelenheil baten (16, 76). Die Renaissance zerstörte diese religiöse Kunst.

„L'Art perdit ses propres ailes et devint le compagnon des reptiles ... Les extracorporelles Transfixions des Primitifs dévalèrent dans l'ivresse charnelle de la forme et de la couleur jusqu'aux vierges de pétrins de Raphael" (4, 227).

Ganz im Dienste des Heiligen will Bloy auch die Musik wissen. Und als in seinem Haus zwei seiner Freunde sich über Meyerbeer und Wagner stritten, greift er ein und formuliert seine Ansicht, indem er beide ablehnt, da ihre Musik nicht das Lob Gottes zum Gegenstand habe.

„Je dis que la plus belle musique, même d'Eglise, ne paraît belle que parce qu'elle est l'occasion de pressentir la vraie musique, l'harmonie divine qui est au fond du Parfait Silence" (17, I, 201).

Dieses Wort formulierte er 1894, in dem Jahre als die Schola Cantorum gegründet wurde, deren ursprüngliches Ziel es war, die gregorianische Kirchenmusik zu erneuern. Seine Ablehnung Wagners formuliert Bloy in der „Soirée chez Gacougnol" („Femme Pauvre"). Nordische Nebel und Profanation der Liturgie sieht er in ihm. Die Kunst Wagners dient nicht mehr der Religion, sie ist selbst eine Religion: „un amalgame de Christianisme et de mytho-

logie scandinave" (16, 160). Beethoven war seit frühester Jugend Bloys Ideal.

„Beethoven n'entreprit jamais de mettre à genoux les peuples et les rois et n'eut pas besoin d'autres forces que celle de son génie. Wagner, impatient de tout dompter, a prétendu faire de la Liturgie elle-même l'accessoire des combinaisons des ses prétendus chefs-d'oeuvres. C'est la différence du légitime au bâtard" (16, 166).

Vincent d'Indy gesteht er einmal, daß er nicht im geringsten ausübender Musiker sei. „Je ne parviens pas à voir en la musique autre chose qu'une technique infiniment compliquée en vue de sensations voluptueuses et surtout imprécises". So ist seine Verehrung, seine Apotheose Beethovens, „du géant de la symphonie, du plus grand musicien du monde" (36, 241), nicht eigentlich künstlerischer Art. Aber Beethoven war der Zeitgenosse Napoléons!

„Ce qui est sûr et parfaitement mystérieux, c'est que Dieu les a voulus en même temps: l'un pour secouer la terre comme elle n'avait jamais été secouée par aucun Titan et pour disparaître bientôt, en laissant après lui le plus haut cantique de gloire que les hommes aient jamais chanté; l'autre pour grelotter dans la pénombre d'une douleur sublime qui sera sentie de tous les coeurs vivants jusqu'à la fin du monde, la douleur quasi surhumaine qui ne rencontre pas sa limite et ne peut exprimer que son infini" (36, 239 f.).

Bei der Beurteilung von Bach und Händel legt Bloy seinen rein religiösen Maßstab ab. Eine Bachsche Messe lehnt er ab, weil die Musik nicht der Liturgie entspreche (31, 89). Dagegen bewundert er Händel als religiösen Musiker (31, 388 und 408).

Auch Bloys Verhältnis zur Literatur ist letzten Endes von seinen religiösen Wertungen bestimmt. Aber er hat ein sehr enges Verhältnis zur Sprache, und gelangt von da aus vielfach zu originellen Urteilen.

Dem Klassizismus in allen seinen Abarten hält Bloy entgegen, daß die französische Sprache noch keineswegs ihre „Vollkommenheit" erreicht habe. Den Naturalisten wirft er vor, sie hätten die Worte ihres malerischen Wertes beraubt. Die Romantiker und Parnassiens haben sie mit ihren immer gleichen Reimen verdorben. Dagegen erfreut sich Bloy an Rabelais' „langue éblouissante et ordurière". Das Französisch Brantômes und und Montaignes zieht er dem Racines vor. Er bewundert also an der Sprache des 16. Jahrhunderts ihren überquellenden Reichtum. Demgemäß will er auch auf den Argot (21, 187 f.) und auf derbe Ausdrücke nicht verzichten (41, 194; 42, 51; 21, 188). Alles will er in seine Sprache fassen: Himmel, Erde, Hölle. Er gesteht aber: „Je m'exprime comme un impuissant. Secundum hominem dico" (28, 30) „Combien vaines, lamentablement infirmes, sont les analogies littéraires" (28, 31.) Er klagt über die Unzulänglichkeit der Sprache (28, 7 und 28). Seitdem die französische Sprache durch La Bruyère, Racine und Boileau fixiert wurde, kann sie nur doch Gemeinplätze ausdrücken.

„J'abomine le grand siècle. La langue épurée de cette époque ne marque qu'une étape inapparente du Protestantisme. On a créé l'expression noble. On dit sein au lieu de téton, qui est bien plus vrai. Or, le peuple a conservé ‚téton' et bien d'autres mots qui sont d'un français pur du seizième siècle — le plus beau français qu'on ait jamais parlé" (21, 188 f.).

Bloys literarische Kritik ist durchaus wertend: „On oublie que le mot de critique signifie juge" (2, 140). Als G. Le Cardonnel und Ch. Vellay bei ihrer Enquête im Jahre 1905 die Frage an ihn stellten: „Que pensez-vous de la critique?" gab er die Antwort: „La critique? Il n'y en a pas. Autrefois, il y avait un critique dans chaque journal. Maintenant cela n'existe plus. Il n'y a absolument plus de critique" (29, 155). „L'Impuissance humaine de punir est manifeste" stellte er schon in den 80er Jahren fest (2, 124). Sainte-Beuve hat nach Bloy nicht die Kraft besessen, ein Urteil zu fällen; er ist ein Kleinigkeitskrämer gewesen, der nie den „canevas divin" gesehen habe (2, 139 ff.).

Die Literatur- und Geistesgeschichte wird ihm in ihrem Verfalle ebenso zum Zeichen der Endzeit wie der Verfall auf den anderen Gebieten des Geistes und Lebens. Seit dem 17. Jahrdert herrscht in ihr „le silence absolu". Damals erschlaffte die Fruchtbarkeit des französischen Geistes (4, 329). Nur unfruchtbare Gletscher (4, 233) sieht er in der Klassik. Bossuet legt den Grund zu dieser Unfruchtbarkeit (4, 229). Corneille redet nur noch in Gemeinplätzen (48, 293), Racine bereitet ihm „une effrayant ennui" (16, 118), Pascal beginnt den Glauben durch die Vernunft zu zersetzen (19, 119) und leitet eine Bewegung ein, die im 19. Jahrhundert den Glauben beseitigt hat. Mit Descartes hebt der Niedergang des modernen Denkens an (45, 153).

Die letzte große Gestalt in Frankreich, die den Enthuiasmus kannte, war für Bloy eigentümlicher Weise Mme de Staël, „la grande passionée, la grande Sybille de l'enthousiasme" (2, 3). Im Laufe des 19. Jahrhunderts nahm der Enthuiasmus immer mehr ab und um 1900 findet Bloy nicht mehr „le plus inperceptible mouvement de générosité" (2, 7). Parnass und Naturalismus haben den letzten Rest davon beseitigt (2, 15). In allen literarischen „Schulen" des 19. Jahrhunderts vermißt Bloy die Grundlage jeder Kunst — „le talent".

Die zeitgenössischen Schriftsteller teilt Bloy in Belluaires und Porchers (24, XIX).

Zu der ersten Gruppe, den „Porchers", zählt er Zola, A. Dumas, Victor Hugo, A. Daudet, Barrès, A. France, die Goncourt und alle Feuilletonschriftsteller, die er in den „Propos" „erschlägt". Zola ist nach Bloy der schlimmste. Ihn sucht er immer wieder zu treffen in seinen Briefen und Tagebüchern. Er will ihn zerschmettern in „Je m'accuse". Bloy klagt sich an, Zola einmal gelobt zu haben (19, 11). Das Buch besteht aus Tagebuchnotizen, die Bloy während der Lektüre von „Fécondité" machte. Es ist eine Art „Sottisier".

„La nation de Chateaubriand, de Lamartine, de Victor Hugo, de Balzac, prosternée devant Emile Zola!!! Et personne pour vociférer, pour remplir de cris douloureux la terre et le ciel, au spectacle de cette effrobyable ignominie! . . ." (19, 6 f.). —

Als die ganze Nation sich vor Victor Hugo beugte und ihm einen pomphaften Leichenzug veranstaltete, war auch Bloy-Marchenoir unter den Zuschauern. Nicht sah er damals, wie die Jünglinge in Barrès' „Déracinés", die Trauer der ganzen Nation sich offenbaren, die ihren „mystischen Herrscher", „den Seher der neuen Zeiten" verloren hat, und dessen Apothese die Herzen höher schlagen läßt. Nicht nur Paris, nicht nur Frankreich, der ganze Erdkreis drängte sich „sur la piste suprême du Cosmopolite décédé" (4, 145). Bloy-Marchenoir entsetzt sich darüber: den wahren Gott hat man entthront und an seiner Stelle verehrt man Gambetta und V. Hugo. „Le monde moderne, las du Dieu vivant, s'agenouille devant les charognes" (4, 146). „Victor Hugo était parvenu à tellement déshonorer la poésie qu'il a fallu que la France inventât de se déshonorer elle — même un peu plus qu'avant pour se mettre en état de lui conditionner un dernier adieu qui fît éclater, comme il convenait" (4. 118). — Wie eine Antwort auf Bloys Schilderung des Leichenbegängnisses erscheint Barrès' Schilderung einige Jahre später, als beide sich als Gegner gegenüberstanden. In seinen Kritiken tut Bloy Barrès ab als „chameau", das nur „la petite mécanique du Moi" kenne (24, 276). A. France greift er als Defaitisten an, der 1914 eine Verbrüderung mit Deutschland wollte. Er sollte sich besser den Namen „Anatole Prusse" zulegen (39, 196). A. Daudet, den Bloy im „Désespéré" als Gaston Chaudesaignes auftreten läßt, ist für ihn ein „mercanti littéraire". „Il lui faut de l'argent, voilà tout, un argent infini" (4, 313). Er hat nie etwas Eigenes geschaffen. „C'est l'homme d'orchestre de la littérature qui assimile tous les instruments" (24. 47). Zola, Flaubert, Balzac, Dickens hat er ausgebeutet.

Unter den Schriftstellern, die im „Désepéré" auftreten, wird keiner so mitgenommen wie Paul Bourget als Alexis Dulaurier. 1877 hatte Bloy zum ersten Male versucht, den jungen Dichter „d'un esprit plus gracieux que profond" (2, 56) zu bekehren. Ohne Erfolg allerdings! Damit war Bourget für Bloy gerichtet. In „Belluaires et Porchers" legt er ihm den Titel „L'Eunuque" bei (24, 252 ff.). „Le ‚roman d'analyses' était manifestement sa voie. Cette horlogerie imbécile des sensations ou des sentiments mondains n'était-elle pas un admirable débouché pour l'emploi des facultés meutres qu'il prévonise?" (24, 255). Sein Katholizismus ist der Bonalds in neuer Auflage: „Le Règne de Dieu sans surnaturel, ... avec de la richesse et les joies mondaines!" (21, 139 f.) — Huysmans fehlen zwei Dinge, die zu einem großen Schriftsteller gehören müssen: Intuition und Enthusiasmus (29, 20), und um als katholischer Schriftsteller gelten zu können, fehlt ihm jegliches Verständnis und jede tiefe Kenntnis des Katholizismus (29, 153, 230). „Sa bonne foi semble

indiscutable, mais non pas sa foi. Quant à l'indigence de son esprit, c'est à pleurer. Il comprend juste au niveau de tout le monde" (29, 333). Er ist für Bloy „un Néerlandais", der sich vom wahren Franzosentum tief unterscheidet, der nicht einmal die französische Nationalheilige anerkennt und sie schmäht. „Il ose l'accuser d'avoir été funeste à la France" (35, 62; Anspielung auf Là-Bas, S. 65 f.). Huysmans' Werk ist ein Gemisch von Naturalismus, Spiritualismus und Pessimismus. Er sieht überall nur Buchstaben, nie aber den Geist (39, 65). Wie für Huysmans, so ist auch für François Coppée das christliche Leben „une chose facile" (21, 11). „Le monde catholique avait besoin d'un poète gâteux" (21, 13). Ferdinand Brunetière, der Baudelaire schmäht (21, 47), kann sich nicht genug tun, Bossuet zu zitieren (21, 49) und propagiert einen „prostetantisme large, tolérant l'Eglise, Boussuet et Calvin sur le même plan intellectuel" (21, 53). Alle diese Konvertiten lehnt Bloy ab, obwohl die meisten der französischen Katholiken in ihnen den Beginn eines neuen religiölen Frühlings zu sehen glauben.

In seiner Jugend hatte Bloy Balzac bewundert. Von ihm rückt er seit dem Beginn der 90er Jahre ab. „Relu quelques pages de Balzac (Peau de Chagrin) presque avec ennui. La faiblesse de style de ce grand homme me paraît extrême, et mes récentes préoccupations scripturales (Le Salut par les Juifs) me font voir cruellement le rien de cette intelligence tout extrérieure qui n'alla jamais plus loin que les surfaces. Il est clair qu'un vaste abîme vient de s'ouvrir et que me voilà séparé profondément des plus fortes impressions de ma jeunesse" (17, I, 99). Balzac versteht „das Übernatürliche" nicht, die Kirche ist ihm nur ein Herrschaftswerkzeug (39, 94). Dennoch spricht er 1910 von „Le Colonel Chabert", „Le Cousin Pons", „Le Père Goriot" und „Une ténébreuse affaire" als „chefs-d'euvres absolus" (47, 285). Balzac bleibt für ihn der große Mann, der vereinzelt dasteht, den er aber nicht einzuordnen weiß in sein System. —

Baudelaire, der Bloy neben Balzac stark beeindruckte, wird ihm zum Ausgang seiner neuen Religiosität, ist für ihn der erste „poète spiritualiste" (3, 15). „Baudelaire se colle sur la face le masque de la perversité absolue et il regarde pour s'épouvanter lui-même en épouvantant les autres. Il s'appelle les anges et les démons en témoignage de l'opprobre humain" (3, 61). Er weiß, daß er als „crapule" Gott näher ist als alle anderen Werke der Schöpfung (36, 183/4). Bei Villiers de l'Isle Adam findet Bloy auch diesen Hang zum „Reich der Finsternis" (17, II, 29). Er dringt aber nicht vor zur Realität des Bösen. Dasselbe sagt Bloy von Poe. „Ces poètes ne priaient pas, et leur mépris, éloquent parfois, n'est que l'amertume de elur impatience terrestre. Ils sont pleins de terre, comme les idoles (17, II, 9).

Diejenigen, die das Böse erschauten und Gott gleichzeitig sahen, beide als Realitäten erlebten, waren Barbey d'Aurevilly, „Enfant terrible", Ernest Hello, „Le Fou", und verlaine, „Le Lépreux", für die Bloy in „Un brelan d'excommuniés" eintritt. Barbey

d'Aurevillys Bücher „donnent la nausée aux pudiques détenteurs du Vrai" (24, 118). Man hat ihn verbannt aus der Gesellschaft und aus der Kirche, weil er ein echter Katholik war (24, 118). Später hat Bloy seine Ansicht über ihn geändert und wirft ihm seine allzugroße Wandlungsfähigkeit vor (36, 281). E. Hello ist der Typus des Kontemplativen (4, 235). „Hello fut cette mervailleuse rareté qu'on appelle une âme, et certes, l'une des plus vibrantes, vivantes et intensément passionnées qui se soient renvontrées sur notre planète" 24, 138). Das was alle Anhänger der Toleranz abschreckt, besaß er: „la haine de l'erreur", „la colère de l'amour" (24, 139). Er war einer der wenigen, die an den irdischen Triumph des Gottesreiches glaubten (24, 141).

Um eine Dichtung zu finden, die mit der Verlaines zu vergleichen ist, muß man ins Mittelalter gehen, zum Rolandslied, den Gralsepen und dem Hymnenschatz der Kirche. Dem Pantheismus Hugos und dem Nirvana Lecomte de Lisles setzte er das Altarsakrament und das Gebet entgegen (24, 169). Das Gebet ist ihm keine Waffe gegen sich selbst wie für Baudelaire; er tritt vor das Antlitz Gottes als Bittender und Flehender (24, 170). Seine Größe und Originalität besteht darin, daß er nach den „Fêtes Galantes" „La Sagesse" schrieb (24, 173). Nicht der orthodoxe Inhalt seiner Verse, der schon oft behandelt wurde, nicht ihre Musik, sondern ganz allein „l'indicible accent de son amoureuse foi" macht ihn zum eucharistischen Dichter (24, 175). Wie Barbey und Hello starb auch er verlassen. Nur einer noch, „le dernier poète catholique" Jehan Rictus, lebt noch. „Après Verlaine il y avait encore celui-là. Poète catholique sans le savoir et sans que personne l'ait jamais su" (21, 181). „Jehan Rictus est un de ces monstres de mélancolie et de pitié qui ne connaissent pas Dieu et qui crèvent de l'amour de Dieu" (21, 184). Solche Dichter aber werden von den Katholiken in den Giftschrank gestellt (31, 337 ff.). Die Hoffnung auf eine neue christliche Literatur gibt Bloy auf. So erwartet er auch hier eine „göttliche Lösung". Er wartet bis das „ignis ardens" des Parakleten kommt, alles zu erlösen und das Dritte Reich einzuleiten.

SCHLUSS.

Bloy verwandelt alles in ein reines Symbol einer geistigen Realität, vor der alle Natur weicht und verschwindet. Diese Symbole sind nicht Andeutungen der Unendlichkeit, sondern konkrete Symbole einer für ihn allein selbstverständlichen metaphysischen Wirklichkeit. Diese Symbolik gibt seinen Erörterungen keinen verpflichtenden Charakter.

Er, der um eine Weltschau religiöser Ordnung ringt, ist voll von politischer Leidenschaft. Er kämpft für seine Religion mit nationalen Ideen und für seine nationalen Ziele mit Religiosität. Dies religiös-

politische Credo soll nun aber das Evangelium für die ganze Welt sein. Die nationale Substanz Frankreichs wird so zur Weltsubstanz erhoben. Die Substanz Frankreichs muß die Welt durchdringen, befruchten und besiegen.

Der Inhalt dieser Missionsidee ist das Christentum, wie Bloy es sieht und will, das nicht identisch ist mit dem dogmatischen Glaubensinhalt der katholischen Kirche, über den er durch seine Lehre und Anschauungen hinausgeht, ohne sich doch selbst außerhalb der Konfession zu stellen. Sein absolutes Christentum soll Eingang finden in die Kirche, die er erweitern und vergrößern will. Den starren und blutleeren Katholizismus seiner Zeit will er mit einem neuen Geiste erfüllen. In einem nur auf Abwehrkampf konzentrierten Katholizismus, will er eine neue Aktivität bringen, einen élan mystique auslösen. Solche mystischen Erneuerungsbewegungen innerhalb der Kirche wurden in normalen Zeiten von der Theologie geleitet; in Zeiten des Umbruchs, in denen alles in Frage steht, werden sie individualistisch. Individuen, die in dem Umbruch die Kraft und die Freude des Gottesglaubens gespürt haben, suchen selbst nach neuen Formen und geraten dabei auf die seltsamsten Wege, um ihrer Sehnsucht Ziel zu gewinnen.

Bloy erlebt seine Zeit als Verfallszeit. Er untersucht nach allen Seiten, ob Frankreich noch seine Substanz behalten habe. Die Diagnose, die er stellt, ist negativ und zeigt die unermeßlichen Schäden im Leben der Nation und ihre innere Erschöpfung auf; sie zeigt, daß die Existenzgrundlage Frankreichs erschüttert ist. Bloy selbst findet in dieser Welt keinen Halt und in religiösen Erlebnissen und Erschütterungen schafft er sich eine neue Existenzgrundlage in einer mystischen Weltordnung, an der er sich selbst berauscht und an der sich die Nation berauschen soll; der Glauben an sie überwindet die Verzweiflung an der eigenen Zeit. Wie Ezechiel auf den Trümmern der heiligen Stadt ein neues Jerusalem erstehen sieht, so sieht er über einer Welt von Ruinen eine neue Zeit heraufkommen; er sieht die absolute Ordnung wiederkehren. Die obersten geistigen und religiösen Wertsetzungen sind zerstört und müssen wiederhergestellt werden.

Die Kenntnis der wahren Norm glaubt Bloy ergründet zu haben in der Hl. Schrift mit Hilfe der Erleuchtung Gottes; jenes Gesetz, nach dem die Weltgeschichte abläuft und ablief, ist unbedingt und notwendig. Sich ihm zu fügen, bedeutet höchste Stufe des Menschseins, ist das Charakteristikum des Heiligen. Wie sich die naturalistische und positivistische Denkart der unentrinnbaren Notwendigkeit der Naturgesetze beugte, so beugt er sich und sollen sich die Menschen dem absoluten metaphysischen Gesetz der Reintegration beugen: Beide Male muß man sich einem Gesetze beugen, in dessen Wirksamkeit nicht eingegriffen werden kann. Der Verzicht auf Aktivität in der Gegenwart und das Aufbrausen über die Dummheit derer, die dieses Gesetz nicht anerkennen wollen, erhalten ihren Sinn in dem Ziel des Gesetzes. Was den Positivisten fatalistisch und

sinnlos war, wird hier zu einer Zukunftshoffnung. Das immanente Gesetz des Ablaufs der Weltgeschichte ist das der réversibilité; Sühne folgt auf Sühne, bis nach der „grande expiation" die Erlösung folgt, mit der das Gesetz seinen Sinn verliert, weil es seinen Zweck erfüllt hat und der Urzustand wiederhergestellt ist.

Diese Berufung und Sehnsucht nach dem Urzustand führt Bloy zu keiner pessimistischen Auffassung von der Geschichte. Ein Nebeneinander des Bewußtseins von Verfall und gleichzeitigem Fortschritt, von einem zunehmenden chaotischen Zustande, der sich in kosmischer Ordnung weiß, ist das Eigentümliche von Bloys Auffassung. Die transzendente Auffassung von Niedergang und Aufstieg ist seine Botschaft. Der Ablauf der Weltgeschichte ist nicht gradlinig; Bloys Geschichtsbild hat eine cyklische Struktur. Kreis legt sich über Kreis, in Spiralen kehrt die Geschichte zu ihrem Anfang zurück; sie ist in ihrem Gesamtverlauf also wiederum ein Kreislauf.

Schöpferische Kräfte läßt Bloys Anschauung nicht frei werden; Kräfte, die eine Zukunft mitgestalten können. So will er schließlich mit seinem System nur eine Vernichtung aller menschlichen Schaffensfreudigkeit und Initiative, die er durch eine blinde Hingabe an Gottes Willen und ein erstaunliches Hoffen ersetzt, das Ausdruck findet im Glauben an ein Drittes Reich. Er selbst glaubt schon mit seinen Gedanken in dieser neuen Welt zu wohnen und die alte Welt überwunden zu haben. Er ist aus der realen Welt in ein ideales Reich geflohen, in ein Reich der Symbole. Bloy stellt sich also außerhalb seiner Zeit und kann ihr deshalb keine Heilmittel empfehlen. Er fühlt sich nicht mehr im Gegensatz zu ihr, sondern lebt in einem Anderssein.

Sein Schicksal und seine Tragik liegen in der Tatsache beschlossen, daß alle schöpferischen, vitalen und emotionalen Kräfte, die in ihm lebendig waren, einmündeten in das starre System seiner absoluten Ordnung. Wie ein Panzer umspannen die Ergebnisse seiner Reflexion die emotionalen Kräfte seines Wesens, versagen ihm fast jegliche Wirkung und Anerkennung, versperren und stören jede Aussprache von Mensch zu Mensch. machen jegliches Verständnis des Nächsten unmöglich. Da seine Emotionen den Inhalt seiner Reflexion bestimmen, sind sie um so gefährlicher als jene, zumal er sich als Norm ansieht, die allen andern als Maßstab gelten soll. Er setzt nicht nur seine Idee absolut, sondern sich selbst. Er ist weit entfernt von einer realistischen Betrachtung der Menschen und Völker, die im Menschen und innerhalb der Völker wirkende Kraftgesetze sucht und nutzbar machen will, ohne Affekte und Ideologien, naturgebunden, organisch, nicht mechanistisch. Wir sehen, daß Bloys Weltbild im Wesen ebenso mechanistisch ist wie das der Positivisten und Naturwissenschaftler, nur daß er sich auf die übernatürliche Welt beruft, während jene in dem Diesseits bleiben. Gingen jene von den Einzelheiten aus, um nach langer Analyse eine synthetischen Schau zu gewinnen, so gelangt er von der Synthese

zur Analyse. Haben jene die Schwierigkeit, aus den „petits faits" ein Gesamtbild zu schaffen, so beschwert ihn die Aufgabe, die „petits faits" einzuordnen. Bloy verkennt den Menschen in seiner Ganzheit aus Fleisch und Blut, Leib und Seele, der in einer natürlichen und übernatürlichen Ordnung steht.

Bloys Chauvinismus und Nationalismus erhält nicht mehr Wirkungs- und Überzeugungskraft dadurch, daß er ihn religiös begründet. Seine Frankreichideologie, die nur auf mystischer und gewaltsamer Deutung beruht, ist im Grunde nur die Begleitmusik zu politischem Geschehen, die verständlich ist im Rahmen des deutsch-französischen Gegensatzes in der Zeit von 1870 bis zum Weltkrieg. Sie ist nur eine Variation jener nationalistischen Strömungen, die Frankreich in jener Zeit erfüllten und die in ihrer Gesamtheit zu einem Machtfaktor wurden, der nicht geringe Schuld trägt an dem Ausbruche des Krieges im Jahre 1914. Das Frankreich, das Bloy vertritt und vertreten will, ist nicht das Frankreich, bei dem wir Verständnis finden können und mit dem eine Verständigung möglich erscheint. Er weist nicht in ein neues Frankreich hinein, das in einem neuen Europa eine neue Aufgabe zu erfüllen hätte, in dem eine polyphone Harmonie unter den Völkern bestehen muß, soll nicht das Chaos hereinbrechen und der „westliche Geist" und die „westliche Zivilisation" vernichtet werden, von dem „Antichrist", der im Osten seine Zelte aufgeschlagen hat, wie Bloy es noch kurz vor seinem Tode feststellen konnte. Er hat wie kein zweiter Franzose gegen eine Verbindung Frankreichs mit Rußland gepredigt, und wollten den Osten mit westlichem Geiste erfüllen.

Uns Deutsche trennt manches von ihm, nicht zuletzt sein Haß gegen uns; dieser kann vergessen werden und wird es, weil er zeitbedingt war; aber als einen Menschen von Glauben und Besinnung, der seinen geraden Weg gegen seine Zeit ging, gegen die auch wir ankämpfen, werden wir ihn achten. Wenn seine Ergebnisse andere sind als die, welche wir erkannt haben, so vergessen wir nicht, daß in seinen Adern anderes Blut floß, daß er in einem anderen Lande lebte und unter anderen Verhältnissen seinen Kampf begann.

LITERATUR-VERZEICHNIS

I. Werke Léon Bloys.

(In Klammern das Datum der Erstausgabe).

1. Le Révélateur du Globe. Paris 1884.
2. Propos d'un Entrepreneur de Démolition. Paris 1925 (1884).
3. Le Pal. Paris 1925. (1885).
4. Le Désespéré [2]0 1930. (1886).
5. Un Brelan d'Excommuniés. Paris 1889.
6. Lettre Encyclique à tous les Evêques de France. Paris 1890.
7. Christophe Colomb devant les Taureaux. Paris 1890.
8. Les Funérailles du Naturalisme. Copenhague 1891.
9. La Chevalière de la Mort. Paris [2]1896. (1891).
10. Le Salut par les Juifs. Paris 1933. (1892).
11. Sueur de Sang (1870—71). Paris 1914. (1893).
12. Léon Bloy devant les Cochons. Paris 1894.
13. Les Vendanges. Paris 1894.
14. Histoires Désobligeantes. Paris 1914. (1894).
15. Ici on assassine les grandes hommes. Paris 1895.
16. La Femme Pauvre. Paris [28]1932. (1897).
17. Le Mendiant Ingrat. 2 vols. Paris [3]1923. (1898).
18. Le Fils de Louis XVI. Paris 1900.
19. Je m'accuse. Paris 1914. (1900).
20. Exégèse des Lieux Communs. Paris [9]1926. (1902).
21. Les Dernières Colonnes de l'Eglise. Paris [7]1926. (1903).
22. Mon Journal (1896—1900) 2 vols. Paris 1925. (1904).
23. Quatre Ans de Captivité à Cochons-sur-Marne 1900—1904. 2 vols. Paris 1921. (1905).
24. Belluaires et Porchers. Paris [7]1922. (1905).
25. Pages Choisies 1884—1905. Paris 1906.
26. Constantinople et Byzance. Paris [2]1917. (1906).
27. La Résurrection de Villiers de l'Isle d'Adam. Paris 1906.
28. Celle qui pleure. Paris [5]1933. (1908).
29. L'Invendable (1904—1907). Paris [6]1919. (1909).
30. Le Sang du Pauvre. Paris 1932. (1909).
31. Le Vieux de la Montagne (1907—1910). Paris [6]1919. (1911).
32. Vie de Mélanie, bergère de la Salette, écrite ar elle-même. Introduction de Léon Bloy. Paris [5]1919. (1912).
33. L'Ame de Napoléon. Paris [8]1930. (1912).
34. Exégèse des Lieux Communs. Nouvelle Série. Paris [7]1925. 1913).
35. Sur la Tombe de Huysmans. Paris 1913.
36. Le Pélerin de l'Absolu. 1910—1912. Paris [7]1930. (1914).
37. Jeanne d'Arc et l'Allemagne. Paris 1915.
38. Nous ne sommes pas en état de guerre. Paris 1915.
39. Au Seuil de l'Apocalypse (1913—1915). Paris [7]1921. (1916).
40. Méditations d'un Solitaire en 1916. Paris [6]s. d. (1917).
41. Dans les Ténèbres. Paris 1918.
42. Lettres de Jeunesse (1870—93). Paris 1920.
43. La Porte des Humbles (1915—1917). Paris [6]1926. (1920).
44. Lettres à sa fiancée. Paris [5]1922.
45. Le Symbolisme de l'Appparition (1879—80). Paris 1925.
46. Lettres à l'Abbé Cornuau et au Frère Dacien. Paris 1926.

47. Lettres à Pierre Termier. Paris 1927.
48. Lettres à Frédéric Brou et Jean de la Laurencie. Paris 1927.
49. Fragments inédits sur Barbey d' Aurevilly. La Rochelle 1927.
50. Poèmes en Prose. Paris 1928.
51. Lettres à ses filleuls Jacques Maritain et Pierre van der Meer de Walcheren. Paris 1928.
52. Lettres à René Martineau. Paris 1933.
53. Lettres à Véronique. Paris 1934.

II. Werke über Léon Bloy.

a) Bücher.

Arrou, Pierre: Les logis de Léon Bloy. Paris 1931.
Bahr, Hermann: Studien zur Kritik der Moderne (Vom jüngsten Frankreich) 1894.
Ball, Hugo: Die Flucht aus der Zeit. München-Leipzig 1927.
Barbey-d' Aurevilly: Lettres à Léon Bloy. Paris 1902.
— Lettres intimes. Paris 1921.
Billy, André: Les écrivains de combats. Paris 1931.
Bollery, Joseph: Un grand écrivain français méconnu: Léon Bloy. La Rochelle 1924.
G. le Cardonnel et Ch. Vellay: La littérature contemporaine. Paris 1905.
Colleye, Hubert: L' Ame de Léon Bloy. 1930 (cit. Coll.)
Dario, Ruben: Los Raros. Madrid 1905.
Eloesser, Arthur: Literarische Porträts aus dem modernen Frankreich. Berlin 1904.
Fumet, Stanisl.: Mission de Léon Bloy. Paris 1935.
van Haastert, Henri: Léon Bloy. Leiden 1917.
Levaux, Léopold: Quand Dieu parle. 1927.
— Romanciers. 1929.
— Léon Bloy. 1931.
Maritain, Jacques: Quelques Pages sur Léon Bloy. 1927.
Martineau, René: Un vivant et deux morts. Tours 1901.
— Léon Bloy. Souvenir d' un ami. 1921.
— Autour de Léon Bloy. 1926.
— Léon Bloy et la „Femme Pauvre". 1934.
Mas, Ed.: Léon Bloy. s. d. (1927).
Pfleger, Karl: Geister, die um Christus ringen. Salzburg-Leipzig 1934.
Retté, Adolphe: Léon Bloy. Essay de critique équitable. 1923.
Romeisen, Martha: Katholizismus als Mystik bei Léon Bloy. Leipzig 1935.
Talvart, Hector: Psychologie du lecteur de Léon Bloy. 1925.
Termier, Pierre: Introduction à Léon Bloy. 1930.

b) Zeitschriften.

Abendland. Bd. II, Jg. 1926/27, S. 118 ff. (Gurian).
Die Aktion. XI (1921) S. 363 ff.
L' Action Française, 15. 11. 29. (Daudet); 6. 4. 30. (Tuc); 10. 4. 30.
Cahiers Léon Bloy. La Rochelle 1924 ff. (cit. Cah.)
Clarté. Febr. 1924.
Etudes. 20. 7. 27. (Douceur); 5. 12. 27. (Passage); 20. 5. 31. (Parvillez).
Germania. 31. 1. 26. (Gurian).
Germ.-Rom. Monatsschrift. X (1922) S. 305 ff. (Elise Richter).
Der Gral. XXI, Jg. 1926/27, S. 160 ff. (Gurian).
Hochland. VI (1909) S. 513 ff. (Paulin); 1934[2] (Greg. Heinrich).
Journal des Débats. 3. 3. 1925. (Barsy).
Die Literatur. Bd. XXIX, XXX, XXXI.
La Libre Belgique. 26., 29. Sept. und 3. Okt. 1930 (Ageorges), 8. 4.; 9. 5., 16. 5., 19. 5., 14. 6. 1931 (Ageorges).

Mercure de France:
Auriol, G.: 1. 11. 26.
Barthélemy, Edm.: Dez. 1908; Sept. 1912; Juli 1915; Juni 1916; Aug. 1917; Febr. 1931.
Bury, R. de: 15. 10. 1924.
Gatumeau, L.: Mai 1925.
Rachilde: Juli 1897; Juli 1898; Nov. 1900; Aug. 1902; April 1921.
Retté, A.: Aug. 1921; Jan. 1923.
Ritter, W.: Sept. 1892.
Roinard, P. R.: Okt. 1892.
Les Nouvelles Littéraires: 5. 1., 19. 7., 20. 9. 1924; 9. 5. 1925; 9. 1. 26.; 23. 6., 10. 11. 1928; 4. 5., 7. 12. 1929; 18. 1., 8. 3. 1930; 31. 3. 1931.
Nouvelle Revue Française: 912, II, S. 708 ff. (Val. Larbaud). 1914, I, S. 509 ff. (A. Thibaudet). 1921, II, S. 206 ff. (E. Dermenghem).
Orplid. III, 10. Jan. 1927. Sonderheft: Das junge Frankreich.
Revue Bleue. 57 (1919) S. 211 ff. (L. Lefèbvre).
Revue des Idées et des Faits (Bruxelles). 1., 8., 15., 22., 29. August 1930. 5., 12., 19. Sept. 1930 (P. Jury).
La Revue des Jeunes. 25. 11. 1924; 19. 1. 1925; 25. 11. 1925; 25. 10. 1928.
Revue Universelle. 40 (1930) S. 155 ff. (L. Daudet).
Die Schildgenossen. VIII (28) S. 207; XVI (1933).

Ich erwähne bei den Arbeiten über Bloy nur die für diese Arbeit wesentlichen Artikel. Für eine vollständige Bibliographie sei auf H. Talvart-J. Place, Bibliographie des Auteurs Modernes de la Langue Française, Paris 1930, vol. II hingewiesen und die Bibliographische Rundschau der „Cahiers Léon Bloy" genannt. — Literatur zu Einzelfragen ist im Texte verzeichnet.

III. Allgemeines.

Agathon: Les jeunes gens d'aujourd'hui. Paris 1912.
Baldensperger: L'avant-guerre dans la littérature française. Paris 1919.
Benrubi, J.: Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich. 1928.
Berr, H.: L'histoire traditionnelle et la Synthese Historique. Paris 1921.
Bremond, Goyau, etc.: Manuel de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours. Paris 1925.
Calvet, Jean: Le renouveau catholique dans la littérature contemporaine. 1927.
Curtius, E. R.: Wandlungen des französischen Kulturbewußtseins. Deutsch-franz. Rundschau, I, S. 723 ff.; 827 ff.
— Die Religion im Aufbau der französischen Kultur. ib. II, 919 ff.
— Entstehung und Wandlungen des Dekadenzproblems in Frankreich. Intern. Monatsschr. XV, 1921.
— Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französichen Nationalismus. Bonn 1921.
— Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich. Potsdam, 3. Aufl. 1923.
— Balzac. Bonn 1923.
— Die französische Kultur. Berlin-Leipz. 1930.
— Französischer Geist im neuen Europa. Berlin-Leipzig o. J.
Dechamps: La légende de Napoléon. 1928.
Dempf, A.: Das Dritte Reich. Hochland, Okt. 1931.
Forst-Battaglia, O.: Die französische Literatur der Gegenwart. Leipzig 1928.
Frank, Walter: Nationalismus und Demokratie im Leben der dritten Republik. 1933.
Friedrich, Hugo: Das antiromantische Denken im modernen Frankreich. München 1935.

Groethuysen, B.: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde. Halle 1927—30.
Gurian, W.: Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus. München-Gladbach 1929.
Halphen, L.: L'Histoire en France depuis cent ans. Paris 1914.
Heiß, H.: Der Revanche-Gedanke in der französischen Literatur. Internat. Monatsschrift. IX, 1915.
Jan. E. von: Das literarische Bild der Jeanne d'Are (1429—1926) Halle 1928.
Klemperer, V.: Moderne französische Prosa. Berlin-Leipzig 1926.
Kühn, Joachim: Der Nationalismus im Leben der dritten Republik. Berlin 1920.
Lalou, René: Histoire de la littérature française contemporaine. 1922.
Madol, H. R.: Der Schattenkönig. Leipzig 1928.
Platz, H.: Geistige Kämpfe im modernen Frankreich. München-Kempten 1922.
— Deutschland und Frankreich. Frankfurt 1930.
Raynaud, E.: La mêlée symboliste. Paris 1901.
Seillière, Ernest: Les Mystiques du Néoromantisme. Paris 1911.
Sieburg, W.: Gott in Frankreich? Frankfurt 1929.
Viatte: Les Lources Occultes du Romantisme. 2 vols. Paris 1928.
Weinert, H.: Dichtung aus dem Glauben. Hamburg 1934.
Wilhelm, Julius: Das Fortleben des Gallikanismus in der französischen Literatur der Gegenwart. München 1933.
— Nationalismus und Katholizismus im zeitgenössischen Frankreich. Ztschr. f. neusprachl. Unterr. 1935.
— Das Griechentum in der französischen Literatur der Gegenwart. Dt. Vjschr. XIII, 1935.
Windelband-Heimsoeth: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen 1935.

LEBENSLAUF

Am 27. November 1911 wurde ich, Wilhelm Dillinger, katholischer Konfession, zu Quierschied (Saar) als Sohn des Tagesteigers Peter Dillinger und seiner Ehefrau Katharina geb. Maurer geboren. — Nach bestandener Reifeprüfung an dem Reform-Realgymnasium zu Sulzbach (Saar) Ostern 1931 studierte ich an der Universität Bonn neuere Sprachen und Deutsch. Meine Lehrer waren die Herren Professoren Bach, Behn, Becker, Curtius, Dyroff, Enders, Hübener, Meißner, Moldenhauer, Müller, Naumann, Platz, Quint, Walzel. Herrn Prof. E. R. Curtius bin ich für Anregung der Arbeit und beratende Hilfe zu großem Danke verpflichtet. — Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 24. Juni 1936.